PA-II-64

JOHN CAIRD

Rettore dell'Università di Glasgow

Introduzione alla Filosofia della Religione

PRIMA ED UNICA TRADUZIONE DALL'INGLESE

Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.

ANSELMUS.

PIACENZA

SOCIETÀ EDITRICE PONTREMOLESE

—

1909

L 47629 /65-

RISERVATO OGNI DIRITTO

81064

Rocca S. Casciano — Premiato Stabilimento Tipografico L. Cappelli.

AL LETTORE ITALIANO

Questo libro è di John Caird, principale e vice cancelliere dell'università di Glasgow, dottore in teologia ed in lettere, nato a Greenock (Scozia) nel 1823 e cioè ventidue anni dopo di Newman.

È uno dei maggiori filosofi inglesi moderni. Predicatore anglicano di polso, egli preluse, insieme al Newman, ad una nuova orientazione della filosofia religiosa. Ciò che, per la filosofia religiosa, il Newman ha fatto dal di dentro, il Caird l'ha fatto dal di fuori.

È citato con sommo onore dal grande filosofo vivente William James (vedi la sua *coscienza religiosa*). Pare che abbia subito parecchio l'influenza di Newman, specialmente per ciò che riguarda la teoria dello sviluppo, applicata alla religione ed al cristianesimo; vedi l'ultimo capitolo di quest'opera, che è tutto informato al pensiero del grande cardinale inglese, nel suo *sviluppo del dogma*. È suo merito imperituro l'aver fatto accettare agli anglicani la teoria dello sviluppo, l'unica teoria che possa salvare le verità religiose dalla distruzione

operata, altrimenti, dalla critica storica. Il Caird sarebbe un modernista dal di fuori, come il Newman lo sarebbe dal di dentro.

È inutile che mi fermi a delineare il concetto fondamentale di quest'opera magnifica di filosofia religiosa che è ora tradotta per la prima volta. Il libro è dettato in modo così facile e piano, che il lettore non stenterà a comprendere da sè quale sia il pensiero fondamentale del grande filosofo scozzese, troppo poco da noi conosciuto. Basti il dire che questa opera è una magnifica prefazione, od introduzione che dir si voglia, a quella magnifica *filosofia della religione* del dott. Höffding, già da noi pubblicata nella serie in ottavo di questa nostra biblioteca. Dessa si può veramente considerare come una introduzione alla filosofia dei valori religiosi, qual'è quella del dott. Höffding, la quale, dall'opera del Caird, riceve una luce ben maggiore. Le due opere si completano a vicenda.

Altre opere importanti del dott. John Caird — da non confondersi col filosofo Edward Caird, suo fratello, tutt'ora vivente, — sono le seguenti: *the religion of common life* (1856), *the universal religion*, (1872), *unity of science* (1873-74) che speriamo di dar presto tradotte in questa collezione.

Mendrisio 3 aprile 1909.

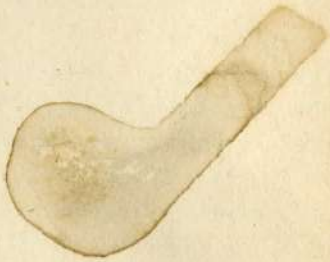
L'Editore.

Prefazione alla prima edizione inglese

Sostanzialmente, questo libro altro non è che le lezioni tenute ad Edinburgh, quali « Croall Lectures, » per il 1878-9. Tuttavia, l'autore non ha creduto bene conservare allo stesso la forma primitiva di lezioni, perchè dessa rendeva eccessivamente arbitraria la divisione della materia e produceva frequenti interruzioni nella necessaria continuità del pensiero.

Nelle note di questo libro sono contenute parecchie citazioni bibliografiche; però l'autore si crede in dovere di manifestare quanto deve anche alle opere seguenti: — Baur, Christliche Gnosis *e* Dogmengeschichte; *Pfleiderer,* Die Religion *e* Religionsphilosophie; *Vera, Dissertazioni preliminari alla traduzione francese della* Philosophie Der Religion *di Hegel; Vatke,* Die Menschliche Freiheit; *Wallace,* Logic of Hegel; *Bradley,* Ethical Studies; *Muir,* Sanskrit Textes; *Prof. Max Muller,* The Science of Religion *ed altre opere; e sopratutto, Hegel,* Philosophie Der Religion, *a cui va debitore assai più che a qualunque altra opera.*

Università di Glasgow, aprile, 1880.



CAPITOLO I.

A mo d'introduzione.

La filosofia della religione prende le mosse dalla presupposizione che la religione e le idee religiose si possono far sortire dal dominio del sentimento oppure dell'esperienza pratica, perchè divengano oggetto di riflessione scientifica. Essa presuppone che, mentre la religione e la filosofia hanno i medesimi oggetti, pure, e di fronte ai varii oggetti dell'una e dell'altra, in ciascun caso particolare, diverso sia l'atteggiamento dello spirito umano. Si danno casi, in cui questi oggetti si trovano presenti allo spirito in modo immediato quali oggetti di devozione, ossia di spirituale godimento; tutt'al più, gli si vanno presentando sotto la forma di fatti esteriori, od anche sotto quella di una rappresentazione figurativa. Si danno, poi, altri casi, in cui essi divengono oggetto di riflessione, ossia di percezione intellettuale, e finalmente vengono innalzati ad una forma di pensiero puro, ossia speculativo. E diffatti, qualunque sia il caso che si presenta, ogni sentimento

presuppone una specie di conoscenza ; ciò che forma oggetto di emozione, tanto morale, quanto estetica, che religiosa, deve esser afferrato da colui, che va soggetto a quella emozione mediante una intellezione implicita, senza di che, la relazione che passa tra lui e l'emozione che prova, non sarebbe più profonda di quello che lo possa essere un istinto cieco, od un semplice impulso animalesco. Ma fin qui, la conoscenza che viene presupposta nel sentimento, non è che qualche cosa di implicito e di virtuale, non è che una conoscenza implicita e virtuale, e ciò non basta ; prima di poter veramente meritare il nome di conoscenza, deve divenire qualche cosa di più elevato e profondo. Ed è proprio della filosofia il trarre alla luce questo qualche cosa di più elevato. Colla filosofia, noi passiamo oltre alla sfera dell'immediato, di quell'immediato mediante il quale, sotto un certo riguardo, lo spirito viene ad esser quasi una cosa sola col suo oggetto, di quell'immediato, nel quale l'oggetto ed il soggetto vengono ambedue pressochè a dissolversi in una vaporosa atmosfera di emozione intuitiva. Ponendo da parte la beata acquiescenza della semplice fede, colla filosofia noi entriamo in quella regione più fredda, perchè più elevata, dell'atmosfera, nella quale la ragione viene a collocarsi di fronte al suo oggetto, rompe quell'armonica monotonia non ancor rotta da alcuna contraddizione di pensiero, e si avanza sulla via della ricerca seguendo un concetto unitario più profondo ed indissolubile.

La filosofia asserisce esser questa la sua prero-

gativa; ma con ciò essa non viene ad ammettere limite alcuno alla cerchia della sua attività. Tutto ciò che è reale, è pure razionale, e la filosofia ha il diritto di occuparsi di tutto ciò che è razionale. Non si limita alle cose finite, non si contenta di osservare e di classificare i fenomeni fisici, come non si accontenta di fare quelle empiriche generalizzazioni che hanno di mira la natura e la vita dell'uomo. Sua vocazione, è quella di rintracciare la presenza ed il movimento organico, ossia il lavorìo della ragione nella natura, nello spirito dell'uomo, in tutte le istituzioni sociali, nella storia delle nazioni, e nel continuo movimento progressivo del mondo. In altri termini, la filosofia, è ben lungi dal limitare la sua sfera d'azione a ciò che è finito e relativo, chè anzi, si deve dire che il suo particolare dominio, è precisamente la verità assoluta. Essa offre al pensiero una via di scampo dai limiti ristretti della nostra propria individualità; perfino da quelli della nostra propria nazionalità e del tempo nostro, e getta uno sguardo sopra ciò che è universalmente ed obbiettivamente vero. In tutte le sfere in cui è dato esercitare l'indagine, essa si propone, in modo particolare, di passar oltre alla corteccia delle cose, di passar oltre alle parvenze ed agli accidenti empirici, per arrivare al significato ultimo ed all'intima essenza delle cose stesse. Si propone di scoprire, non ciò che vede, chè non ve ne sarebbe bisogno, ma ciò che è, e perchè è; si propone di collegare fra loro tutti gli oggetti e tutti gli avvenimenti, unendo fra loro gli anelli ne

cessarii ad una ininterrotta concatenazione di pensiero, trovando il loro ultimo fondamento e la loro ragione ultima in ciò che tutto trascende e tutto comprende ed abbraccia, la natura stessa, cioè, di Dio.

Quindi, in conformità di questo angolo visuale dal quale considerare tutte le cose, non vi è campo dell'umana esperienza, non vi è nulla in tutto quanto il mondo della realtà, che oltrepassi il dominio della filosofia, od a cui l'investigazione filosofica non si estenda. Anche la religione, ben lungi dal rappresentare una eccezione, nella sfera della filosofia che tutto abbraccia, si può dire con molto maggior ragione, che è quella fra tutte le materie del pensiero umano, che più di tutte, sta vicina alla filosofia, e con essa si confonde, imperocchè, sotto un certo punto di vista, la religione e la filosofia hanno comunanza di oggetto e di contenuto; nella spiegazione della religione, si può dire che la filosofia ritrova ad un tempo la spiegazione di se stessa.

Ecco quanto pretende la filosofia; ma queste sue pretese, sono esse giustificate? Prima di accettare la filosofia quale nostra guida, non dobbiamo forse esigere da lei che provi esservi nulla di presuntuoso nella pretesa che essa ha di costituire un' autorità universale? Prima di ammettere le pretese che vengono affacciate dalla ragione a maneggiare in tal modo tutte le cose che si trovano in cielo e sulla terra, a non ritenere che siavi nulla di troppo elevato o di troppo sacro, sì da sfuggire il suo dominio, non dobbiamo noi incominciare dal chiederle

che ci fornisca una prova soddisfacente della capacità che essa dice di possedere per trattare tutte le cose? Se non preponiamo una critica dell'organo della conoscenza, possiamo noi giudicare se in un dato particolare esso non vada ad invadere un terreno che gli è proibito di invadere?

In linea generale, si potrebbe rispondere che la filosofia non può provare la legittimità delle sue pretese se non col filosofare. La capacità, oppure l'incapacità della ragione ad occuparsi di un dato oggetto o di una data classe di oggetti, non si può determinare con un'inchiesta preliminare; e questo, se non esistesse altra ragione, per questo che l'inchiesta non potrebb'esser fatta se non da quella facoltà, che precisamente viene impugnata. Se l'incapacità viene pronunciata in base ad un'autorità esterna, la ragione soltanto può dare un giudizio sopra quella stessa autorità e pronunciarsi sulle di lei pretese. Se, invece, si tenta di provare l'incapacità in base a fondamenti di ragione, allora anche l'esame di questi fondamenti deve esser fatto dalla ragione. Nell'uno e nell'altro caso, se si vuole arrivare a scoprire se l'incapacità nel condurre a termine la prima inchiesta, non si trovi stabilita dai limiti stessi imposti alla ragione umana, è necessario fare una seconda indagine od inchiesta. Insomma, non potete addentrarvi nella critica dello strumento del pensiero, senza per lo meno ammettere, come cosa sicura, che lo stesso è in grado di fare la critica di se stesso. Ma il fare simile presupposizione, equivale ad ab-

bandonare sin dal bel principio tutta quanta la questione. Imperocchè, non solamente si può dire che la critica dello spirito e di ciò che è capace di fare, è il compito più difficoltoso e più delicato che il pensiero possa proporsi di raggiungere, e che lo strumento che si presuppone sia in grado di condurre a termine un compito di tal genere non deve aver bisogno di provare la propria capacità servendosi di un altro strumento; ma si deve anche aggiungere, che l'esame dello spirito, considerato in quanto strumento od organo di pensiero, non si può effettivamente dissociare affatto dall'opera del pensiero stesso. Chi voglia esaminare il pensiero, deve esaminare contemporaneamente la varie cose che esso pensa. Condurre perfettamente a termine un esame come questo, equivale ad ingolfarsi in tutta quanta la cerchia delle filosofiche ricerche; e l'investigare la capacità del pensiero a trattare ogni sorta di oggetti, equivale al fornire la giustificazione più completa che possa darsi circa le pretese che esso pensiero affaccia, e ciò semplicemente perchè le stesse vengono pensate.

Tuttavia, se, da un lato, le osservazioni precedenti si possono considerare come una risposta generica, che si dà a chi chiede che la ragione provi la sua competenza a trattare con ogni genere di verità, domanda che viene fatta in modo al tutto naturale prima di addentrarsi nell'opera di investigazione, pure sonvi ragioni particolari, per cui è stata messa in dubbio la sua competenza ad entrare in

quel dominio, che è tutto proprio della religione. Stando ad una certa classe di pensatori, una discussione scientifica delle idee religiose, una filosofia di Dio e delle divine cose, riesce semplicemente impossibile in forza della natura stessa della conoscenza umana, la quale, essendo essenzialmente relativa e finita, non potrà mai pervenire a conoscere adeguatamente ciò che è infinito ed assoluto. Con una precisione di pensiero maggiore o minore, a seconda dell'intelligenza degli individui, da altri è stato sostenuto che sebbene, assolutamente parlando, l'intelligenza umana non si trovi nell'impossibilità assoluta, in forza di condizioni necessarie, di raggiungere la sfera dell'infinito, ossia delle realtà assolute, pure, l'unica conoscenza delle stesse che quaggiù sia possibile, è una conoscenza intuitiva ed immediata, e non una conoscenza raziocinativa. Si dice che l'organo della conoscenza religiosa, non è la ragione, ma semplicemente, il sentimento, ossia la fede, ossia una percezione immediata, che di nulla va debitrice al ragionamento; quando si tratta di oggetti e di relazioni finite, la intelligenza umana si trova veramente nel suo elemento, ma quando si tratta di verità religiosa, questa, in forza della sua elevatezza e della sua grandezza, sfugge sempre agli artigli della logica; essa, non è capace di venir ridotta ad una serie di concetti o di dottrine finite, non è capace di venir elaborata in un sistema ragionato, ossia in un corpo di verità. Per ultimo — tralasciando qualunque altra obbiezione — si oppose resistenza

alle pretese affacciate dalla filosofia circa l'occuparsi della conoscenza religiosa, basandosi sul fatto che la verità religiosa differisce da tutti gli altri generi di verità per questo, che cioè, la stessa, è stata autorevolmente rivelata, ed una rivelazione autorevole presuppone l'incompetenza della ragione umana, sia a scoprire, che ad assoggettare alla critica il contenuto della stessa. E' evidente che se, fra questi varii modi di considerare la questione, ve n'è qualcuno veramente sostenibile, se la verità religiosa oltrepassa l'angolo visuale dell'umana intelligenza, oppure si può raggiungere solo coll'intuizione e non col lume della ragione, oppure, per ultimo, è rappresentata dal contenuto di una rivelazione fissa e soprannaturale, il costruire una filosofia della religione, qualunque sia il significato retto in cui si prendano le parole, diventa un compito assolutamente impossibile a raggiungersi. E perciò, prima di proceder oltre, si rende necessario esaminare un po' particolareggiatamente le obbiezioni, nelle quali veniamo ad imbatterci fin dagli inizii della nostra intrapresa.

Capitolo II.

Esame delle obbiezioni alla considerazione scientifica della religione. La relatività della conoscenza umana.

Fra la religione, e quel genere di conoscenza che più propriamente si può chiamare col nome di scienza, in tempi recenti, venne fatta, da una serie di pensatori abbastanza acuti, una distinzione che, se valida, riescirebbe fatale alle pretese affacciate dalla teologia o da una qualunque filosofia della religione, ad esser collocata nel novero delle scienze. La scienza, dicesi, si occupa dello studio della natura, la religione, invece, vive in un mondo e di un mondo puramente sovrannaturale. Ma siamo noi in grado di conoscere qualche cosa del soprannaturale? Tutt'al più, possiamo noi conoscere qualche cosa che oltrepassi, sia pur di poco, il semplice fatto della sua esistenza? È esso, il sovrannaturale, così accessibile all'intelligenza dell'uomo che noi, servendoci dei metodi rigorosi e dei procedimenti di cui ci serviamo per condurre a termine le nostre investigazioni fisiche, possiamo, in base ad esso, innalzare una scienza, la quale possa arieggiare anche alla lontana le altre scienze sorelle, quali l'astronomia, la chimica,

oppure la biologia? La risposta, che fino ad oggi si è data a questa dimanda, è sempre stata negativa; siamo costretti a negare assolutamente la possibilità di una scienza del soprannaturale. Ammettiamo il fatto e l'importanza del sentimento religioso. Tutta quanta la storia, e tutta quanta la nostra esperienza, ci ammaestrano esservi degli istinti irrefrenabili, che spingono a qualche cosa che oltrepassa il dominio della natura, ad un regno del mistero, che trascende il finito ed il mondo dei fenomeni. Quando abbiamo fatto ciò che stava in nostro potere nel campo della conoscenza umana, nell'osservazione e nella generalizzazione di fatti e di fenomeni, ne sappiamo abbastanza per dire che oltre questo campo, esiste una regione immensa, inesplorata, dalla quale scaturiscono i fenomeni che abbiamo osservato e generalizzato, ed in tale regione riconosciamo esistere propriamente la sfera del sentimento religioso, la sfera di quei sentimenti di reverenza, di timore di sommissione, che si risvegliano continuamente in ogni spirito ben organizzato, ben equilibrato, quando si trova di fronte all'ignoto ed all'inscrutabile. Ma se voi tentate di sorpassare questo limite estremo, se tentate di penetrare in questa regione, per sorprendere i dati di conoscenza che vi possono essere, allora, tanto l'esperienza, quanto la ragione, vi dichiarano che il tentativo che fate, è vano. E quando teologi o filosofi ci si presentano con una serie di definizioni, di concetti, di proposizioni dettagliate e di dogmi riferentisi a questo mondo di misteri,

quando ci si presentano con tali definizioni, concetti, proposizioni, dogmi, che hanno la pretesa di voler dimostrare con un' ombra di sistematica precisione quale sia l'esistenza, la personalità, l'intima natura dell'assoluto, nonchè le relazioni in cui esso si trova col mondo del finito, e ci si chiede di accettare questa pseudo-scienza, come quella che avrebbe diritto ad esser collocata accanto alle scienze di osservazione e di esperienza, non possiamo riconoscere questa pretesa. « La teologia naturale », dice un'eminente autorità scientifica, « non è altro che una pseudo-scienza.... Pretende di pesare l'infinito nella bilancia del finito.... Per l'uomo di scienza è una delusione, per l'uomo religioso una trappola ». « Se » scrive un altro, « la religione e la scienza fossero fra loro riconciliate, le basi della riconciliazione dovrebbero essere il più profondo, il più ampio ed il più certo di tutti i fatti; invece la potenza che viene manifestata all'universo visibile, è qualche cosa di assolutamente imperscrutabile » (1). « Dalla inanità di tutti gli sforzi che noi facciamo, apprendiamo, non solamente che la realtà, la quale si cela sotto le apparenze esterne, è qualche cosa di perfettamente e di sempre imperscrutabile per noi, ma anche il perchè la cosa debba esser così, data la natura stessa della nostra intelligenza » (2). « Si riconosce ora universalmente, scrive un terzo scrittore,

(1) Herbert Spencer, *First principles*, p. 46.
(2) Ibid. p. 98.

che la natura della teologia è qualche cosa di per fettamente distinto dalla scienza.... Essa riconosce l sua incapacità a fornire una conoscenza con dati, ch possiedano veramente un valore. Si restringe all regione della fede, ed abbandona alla filosofia ed all scienza la regione dell'indagine » (1).

Come si vede, con ciò si viene a porre una di stinzione fondamentale tra la scienza e la religione, ed in questa distinzione, anche senza volerci molto addentrare nel merito della questione discussa, son- vi molte cose, che noi possiamo riconoscere con bastevole facilità. Si vuol dire semplicemente che la scienza della religione non appartiene a quello stesso ordine di scienza, al quale appartengono le scienze fisiche, come non si occupa delle stesse cose di cui si occupano queste, e non raggiunge i suoi risultati ultimi servendosi di quei metodi di cui si servono esse; in altri termini, si vuol dire che la scienza della religione non è una scienza induttiva; e questa la è cosa che possiamo concedere assai facilmente. Conciossiachè, tutto ciò non istà ad indicare se non questo, che, cioè, quello che è oggetto di conoscenza religiosa, non può esser percepito coll'uso dei sensi, come non può essere generalizzato estraendolo dai fatti e dai fenomeni che vengono percepiti dai sensi. Vuol dire che Dio non può esser nè veduto, nè toccato, nè maneggiato, e che l'infinito non si può mai raggiungere con una semplice genera-

(1) Lewes', *Hist, of phil.* i, p. 29.

lizzazione tratta dal finito. Ma se questa asserzione significasse che la conoscenza umana è assolutamente limitata al mondo dei fenomeni sensibili; se volesse dire che il pensiero non può oltreppassare quegli oggetti che esistono nello spazio e nel tempo, nè formarsi un'idea di ciò che l'occhio non può vedere, nè l'orecchio può udire, nè l'immaginazione può concepire anche negli sforzi suoi più elevati; se volesse dire che la teologia e la filosofia speculativa, in quanto affacciano delle pretensioni al possesso di una conoscenza di tal genere, non sono altro che scienze spurie e fittizie, allora avremmo un concetto, avremmo un angolo visuale, che non potremmo accettare, senza calpestare le convinzioni nostre più care. Innumerevoli pensatori hanno lavorato a dissodare questo campo di indagini; ebbene, può darsi benissimo che la loro fatica sia stata fatica sprecata, può darsi benissimo che gli istinti naturali, i quali di tempo in tempo hanno attirato in questo campo gli spiriti più elevati, più nobilmente dotati, non siano stati se non altrettante illusioni; può anche darsi, che i risultati, ai quali pare che costoro siano pervenuti, fossero più appariscenti che degni di considerazione; ma, anche ammesso che la cosa stia veramente così, l'estensione grandissima e la tenacia della persistenza di una delusione di simil genere, è cosa tale, che esige assolutamente che da noi si ponga la massima cura possibile nell'esaminare gli argomenti di coloro che hanno tentato questo campo di indagini.

Ho esposto una veduta; essa consiste nell'ammettere il carattere limitato della scienza che ha per oggetto le cose finite, e l'impossibilità di costruire una scienza che corrisponda ad una teologia o ad una filosofia della religione. Ora, questa veduta, questo modo di considerare la questione, ammessa vagamente e senza critica alcuna da molti, ha ricevuto la sua più completa e più acuta esposizione negli scritti di Herbert Spencer. Ed ora io voglio limitarmi a discutere precisamente tale soggetto, che riassume gli argomenti di non pochi scrittori antecedenti, procurando di farlo con freschezza di pensiero e con abbondanza di illustrazioni.

La tesi si potrebbe proporre così: Il dominio della scienza ed il dominio della religione sono fra loro così intimamente distinti, come lo è il noto dall'ignoto e dall'inconoscibile. La scienza si occupa di una serie di fenomeni ben accertati, si occupa del modo con cui sono ordinati, e delle relazioni in cui si trovano fra loro, e comprende tutto quel campo della conoscenza che è qualche cosa di ben definito e positivo. Ma la conoscenza positiva non abbraccia e non può abbracciare tutto l'insieme delle possibilità dell'esistenza. Ogni incremento che si produca nella sfera gradualmente crescente delle scienze, altro non fa che mettere in più intimo contatto la scienza stessa colla nescienza, con quel terreno incognito ed inconoscibile al quale deve ricorrere chi voglia avere l'origine e la spiegazione di tutte le cose; non fa altro che mettere la scienza in relazione

più intima ed in più intimo contatto con quel qualche cosa di inaccertato, che i fenomeni visibili presuppongono, ma non rivelano. Ora, questo terreno oscuro ed impenetrabile che oltrepassa il terreno dell'esperienza, è precisamente il campo della religione. Però, l'unico atteggiamento dello spirito che sia possibile di fronte ad un campo di tal genere, è, non l'intelligenza, ma una reverenza semplice e tacita per l'incònoscibile. Herbert Spencer, sostiene che essa costituisce l'essenza, la quale è comune a tutte le religioni, l'essenza, che alla religione fornisce la sfera più ampia e più pura di azione. Quanto più il concetto che noi abbiamo dell'incognita realtà è purificato da terrene analogie, da antropomorfiche concezioni ed immagini, quanto più, in una parola, ci avviciniamo alla stato di muti adoratori prostesi dinanzi all'altare dell'incognito e dell'inconoscibile, tanto più ci andiamo avvicinando al perfetto ideale di religione.

Duplice è íl fondamento sul quale si basa questa tesi. Che l'intelligenza umana sia incapace di una conoscenza assoluta, si può provare, *a*) empiricamente, col dimostrare che ogni tentativo fatto per spingere la nostra conoscenza al di là di taluni limiti, al di là di talune ultime concezioni, religiose o scientifiche, che noi abbiamo tentato di formarci, ha dato la stura ad « una serie alternata di impossibilità di pensiero »; *b*) razionalmente, mediante un esame della natura dell'intelligenza umana, che va a por capo in una dimostrazione della relatività di ogni

umana conoscenza. Tuttavia, la prova induttiva, od empirica che dir si voglia, quando venga esaminata più davvicino, si risolve negli stessi principii della prova deduttiva, colla quale viene a confondersi. Ed è per ciò che io mi occuperò particolarmente di quest'ultima.

A tale proposito, Herbert Spencer addotta, e porta a' suoi estremi risultati logici quella dottrina della relatività della conoscenza umana, che derivata, primamente, come si suppone, dal Kant, fu introdotta nei nostri paesi e venne applicata in modo particolare alla telogia, da Sir W. Hamilton e dal Mansel. Ecco qual'è, in sostanza, questa dottrina: « Dal momento che il pensare è la condizione indispensabile, il pensare od il conoscere l'incondizionato, equivale semplicemente a pensare l'impensabile. L' « infinito » e l' « assoluto » non sono che altrettanti termini, i quali stanno ad esprimere la negazione di quelle condizioni che sono indispensabili al pensiero. Pigliamo il primo di questi termini: la natura stessa di pensiero suppone la distinzione e perciò il concetto di limite. Una cosa si può pensare soltanto quando sia distinta da tutte le altre cose, quando si sappia che è in possesso di quello di cui le altre mancano, che manca di ciò che le altre possiedono. Ma l'infinito non può essere limitato in questo modo, e perciò è qualche cosa di impensabile. « Una coscienza dell'infinito, presuppone necessariamente una contraddizione in termini; imperocchè la stessa presuppone il riconoscimento

mediante la limitazione e la differenza di ciò che non si può considerare se non come illimitato ed indifferente ».

Pigliamo l'altro termine, l'assoluto, e si vedrà come ad esso si debba applicare la stessa incompetenza di pensiero; imperocchè il pensiero è solo possibile in quanto relazione della cosa pensata con colui che l'ha pensata, ed un oggetto di pensiero può essere solo conosciuto ed entrare nella coscienza a seconda dei rapporti in cui si trova col soggetto che pensa. Perciò, ogni conoscenza umana viene ad essere necessariamente relativa. Noi non possiamo mai conoscere le cose quali sono in se stesse, e cioè l'Assoluto, ossia Dio qual'è in se stesso. « In tal modo la concezione dell'assoluto, presuppone ad un tempo la presenza e l'assenza della relazione mediante la quale il pensiero si trova ad esser costituito ». Possiamo avere una scienza della natura, dell'uomo, di tutto ciò che è contenuto in questo mondo finito; ma una scienza di Dio e delle cose divine, altro non è che una contraddizione in termini.

Tuttavia, Herbert Spencer, in possesso di questa prova di congenita incapacità dell'intelligenza umana a conoscere l'Assoluto, con quella coerenza che vedremo in seguito, vuol tentare di combinare l'asserzione secondo la quale noi siamo costretti a credere nell'esistenza dell'Assoluto, con quella secondo la quale possiamo, sebbene in modo vago, e senza risalire al pensiero positivo, avere una certa qual

« coscienza » dello stesso. « Quantunque l'Assoluto, egli dice, non possa in alcun modo o grado esser conosciuto nel significato stretto della parola « conosciuto » pure riscontriamo che la sua positiva esistenza è un dato necessario della coscienza, e che finchè perdura la coscienza, noi non possiamo far senza di questo dato (1). « La realtà, sebbene non sia in grado di divenire un pensiero, propriamente detto, perchè non è capace di esser limitata dentro taluni limiti ben determinati, pure rimane in quanto coscienza, la quale è qualche cosa di positivo, che non può esser reso negativo colla negazione dei limiti » (2).

A proposito di simil modo di argomentare, mi faccio lecito di presentare le seguenti osservazioni :

1. — I due elementi di cui consta la teoria, sono fra loro irreconciliabili. Riesce impossibile ammettere che l'intelligenza umana é limitata al finito, ed insieme, che è cognita di una esistenza, la quale oltrepassa il mondo del finito ; ossia, in altri termini, è impossibile ammettere che ogni conoscenza è finita, e, nel medesimo tempo, che con tutto ciò noi conosciamo l'*esistenza* dell'Assoluto.

Infatti, riesce facile comprendere la genesi di questa teoria, e cioé della logica necessità che costrinse lo spirito di chi la costrusse, alla combinazione di due elementi, che, qualora vengano esami-

(1) *Spencer, first principles*, p. 19.
(2) *Essays*, vol. III., p. 273.

nati un poco più d'avvicino, appariscono evidentemente contradditorii. L'asserzione, secondo cui la conoscenza dell'uomo sarebbe strettamente limitata al finito ed al relativo, non avrebbe alcun significato eccetto venisse tacitamente riferita ad un oggetto infinito ed assoluto, al quale la sua conoscenza non si estende. Allorchè diciamo che una cosa non è se non un fenomeno od una parvenza, una qualità od un attributo, naturalmente partiamo dal presupposto che esista qualche cosa che non è semplice apparenza, ma realtà, qualche cosa, che non è semplice qualità, ma sostanza, colla più profonda natura della quale noi veniamo a comparare la prima. Per poter dire che noi non conosciamo altro che i fenomemi, è necessario che sappiamo pure come esista qualche cosa di ben diverso dai fenomeni, dobbiamo per lo meno esser conscii dell'esistenza di cose che esistono da se stesse, dell'esistenza di realtà che oltrepassano la sfera dei fenomeni, dalla conoscenza delle quali, nel senso stretto della parola, la nostra intelligenza viene a trovarsi limitata. Se non conoscessimo altro che le esistenze finite e fenomeniche, non potremmo mai conoscerle, né saremmo mai in grado di caratterizzarle come finite e fenomeniche. In una parola, per dire che la nostra conoscenza è, in certo qual senso, limitata, dobbiamo aver accesso a qualche pietra di paragone a cui comparare quella conoscenza limitata, dobbiamo esser, per lo meno, conscii dell'esistenza di qualche cosa che oltre-

passa quel limite, e che diviene, perciò, inaccessibile alla nostra intelligenza.

Ma mentre i due elementi, e cioè, la coscienza dei limiti dell'umana intelligenza, e la coscienza di qualche cosa che trascenda questi limiti stessi, mentre, dico, questi due elementi sono fra loro correlativi ed inseparabili, a qualunque teorista che ritenga come l'umana conoscenza non trascenda mai il finito, riesce impossibile, salvo faccia un vero *tour de force* il mettere insieme questi due elementi. Se pigliamo le mosse dall'asserzione che il pensiero, in forza delle condizioni sue necessarie, è qualche cosa di soggetivo e di finito, o d'altra parte, che l'assoluto non è se non un altro nome, il quale sta ad indicare qualche cosa che si trova fuori della sfera delle relazioni del pensiero, non possiamo, a meno di commettere un atto di violenza, ed in un certo qual senso, trascinarlo in una coscienza dell'assoluto, allo scopo di affrontare le esigenze della nostra teoria. In altre parole, non possiamo negare totalmente la scienza dell'Assoluto, allo scopo di sostenere che l'umana conoscenza è limitata, ed insieme asserire una coscienza dell'Assoluto allo scopo di giustificare la nostra conoscenza di quella limitazione. Gli animali che stanno ai gradini inferiori della scala zoologica, non hanno coscienza della loro irrazionalità, appunto perchè sono sprovvisti di ragione, e noi, solamente noi, possiamo venire a conoscere questa loro mancanza, appunto perchè siamo forniti di un natura intelligente. Così, ad un'intelli-

genza diversa dalla nostra e più della nostra elevata, ad un osservatore dell'umana natura che sia in possesso della conoscenza assoluta, riesce possibile l'affermare che la conoscenza dell'uomo è una conoscenza puramente relativa, che esiste tutto un mondo di realtà, dal quale il pensiero umano si trova escluso, ma ad una sola e stessa coscienza non è possibile essere puramente qualche cosa di relativo ed aver coscienza della propria relatività. Ammessa la presupposizione fondamentale del teorista, ne segue che l'umanità, non solamente ignora la realtà senz'aver speranza alcuna di venirla mai a conoscere, ma anche, che la stessa è assolutamente inconscia della propria ignoranza (1).

---

(1) Allo scopo di affrontare la difficoltà al tutto naturale che qui viene a presentarsi, H. Spencer ha avanzato una teoria abbastanza curiosa, mediante la quale suppone di aver egli stesso dimostrato la possibilità di negare la concepibilità dell'assoluto e contemporaneamente di avere una certa qual coscienza indefinita della sua *esistenza*. « Che cosa, ei chiede, dobbiamo noi dire intorno a ciò che trascende la conoscenza? Dobbiamo noi basarci esclusivamente sulla coscienza dei fenomeni? Ed il risultato dell'indagine è forse quello di escludere perfettamente dai nostri spiriti tutto ciò che non sia relativo, dobbiamo pur credere in qualche cosa che oltrepassa il mondo del relativo? » Ripudiando la conclusione logica alla quale portano inevitabilmente i ragionamenti dell'Hamilton e del Mansel, che cioè « Siccome l'assoluto e l'infinito non sono altro che nomi i quali stanno ad indicare, non già un oggetto di pensiero o di coscienza, ma la semplice mancanza delle condizioni che sono necessarie all'esistenza del pensiero », e che « siccome la ragione non può fornirci alcuna garanzia quando afferma l'esistenza positiva di ciò che non si può conoscere se non come negazione, noi non pos-

2. — La conclusione naturale che viene a scaturire della dottrina della relatività quale è ritenuta da Herbert Spencer e scrittori affini, è, non che l'assoluto sia inconoscibile, ma che non esiste alcun

---

siamo razionalmente affermare l'esistenza di qualche cosa che sorpassi i fenomeni », egli tenta di attribuire un certo qual valore agli argomenti di codesti scrittori, i quali vengono a metterci al sicuro da uno scettismo che altrimenti verrebbe ad essere completo. In primo luogo, egli ci invita a riflettere « che ognuno di quegli argomenti, mediante i quali rimane dimostrata la relatività della nostra conoscenza, esige in modo chiaro l'esistenza positiva di qualche cosa che oltrepassi il campo del relativo. Il dire che noi non possiamo conoscere l'Assoluto, equivale ad affermare l'esistenza dell'Assoluto stesso », e questo « sta a provare che l'Assoluto fu presente allo spirito, non come una cosa, ma come qualche cosa » (*first principles*, p. 89). A questo si risponde che, infallantemente, la concezione che noi abbiamo del finito, del relativo in quanto tale, presuppone una conoscenza dell'infinito e dell'Assoluto ; ma la conclusione leggittima che se ne deduce, è, non che la credenza nell'esistenza dell'Assoluto sia conforme alla teoria dello Spencer, ma che la teoria dello Spencer è falsa perchè preclude la via ad una credenza di tal genere. Una teoria la quale affermа che la nostra conoscenza é, per le condizioni stesse che sono necessarie alla conoscenza, perfettamente dedita al finito ed al relativo, e che l'infinito e l'Assoluto, perciò, si trovano fuori di ogni sfera possibile di pensiero, non può, servendosi di una scappatoia qual'è quella di cui si serve lo Spencer, sfuggire all'affermazione illogica di un finito, che nel pensiero non ha alcun correlativo infinito, di un relativo, che nel pensiero non ha alcun correlativo dell'Assoluto. Se pensare il finito ed il relativo presuppone la potenza di pensare il finito e l'Assoluto, ambedue questi elementi debbono esser presenti nel pensiero, forniti di una sola e stessa realtà, e la conoscenza che noi abbiamo dell'uno deve esser vera e reale, quanto lo può essere la conoscenza che abbiamo dell'altro. Non può darsi una conoscenza reale dell'uno ed una conoscenza finita dell'altro. In

essere assoluto, oppure, (ed è po' poi la stessa cosa), che l'asserzione della sua esistenza é un'asserzione, la quale non ha significato alcuno. È bensì vero che nè nelle speculazioni di Herbert Spencer, nè in

---

ogni caso, la conoscenza dei correlativi deve essere dello stesso genere.

Ma se non possiamo avere una conoscenza dell'Assoluto, possiamo, però, ci si dice, avere « una coscienza indefinita, vaga dello stesso », « una coscienza positiva, per quanto vaga, di ciò che trascende una coscienza distinta ». La prova che lo Spencer dà di questa affermazione, si basa sulla distinzione che passa tra la materia e la forma della nostra conoscenza. Quando si tratti di concetti antitetici, quali son quelli di limitato ed illimitato, di relativo e di non relativo, egli sostiene che, quantunque, allorchè ci facciamo a pensare all'illimitato ed al non relativo, facciamo astrazione da od aboliamo i limiti, ossia le condizioni che costituiscono la forma, pure lasciamo indietro la Materia, ossia la « materia prima », del concetto. E perciò, quantunque sia perfettamente impossibile « attribuire a questa coscienza una qualunque espressione qualitativa o quantitativa, non per questo è meno certo, che la stessa se ne rimane dentro di noi come vi può rimanere un elemento positivo indistruttibile del pensiero » (*first principles*, p. 91).

A tanto si può rispondere :

1. — Che la rappresentazione dell'Infinito o dell'Assoluto, come se si trattasse di una materia senza forma, non fa sì che lo stesso ingeneri una « coscienza che si tratti di qualche cosa di positivo ». come non gli dà quella realtà che qui viene attribuita. Dal fatto che nel pensiero noi possiamo distinguere gli elementi, ossia i varii momenti di un concetto, non ne segue che, come abbiamo già visto, possiamo attribuire a ciascuno di questi elementi, una esistenza assoluta od indipendente. Perchè possiamo pensare od aver coscienza di un oggetto limitato, condizionato, di una materia che sia fornita di una forma ben definità, ne segue forse che, posti da un canto i limiti, le condizioni, la forma, possiate avere coscienza di qualche cosa che non ha limiti, non ha condizioni ? Di una materia, che non è fornita

quelle della scuola, dalla quale egli ha derivato la sua dottrina che, cioè, la conoscenza umana è semplicemente relativa e finita, questa dottrina viene considerata come una dottrina sovversiva della re-

---

di una forma di qualsiasi genere ? Anche solo l'immaginare che ciò sia possibile, equivale a scambiare una distinzione per una esistenza divisa ossia separata, equivale al confondere le astrazioni colle realtà. Prima di tutto, lo Spencer, allo scopo di sostenere che l'Assoluto è qualche cosa di inconcepibile, lo definisce come cosa che non ha alcuna relazione col pensiero ; poi per non annichilarlo completamente, lo trascina indietro sui limiti del pensabile. Ma non può contemporaneamente tener legato e lasciar libero l'oggetto del pensiero. Dev'essere o pensabile od impensabile — perfettamente incogitabile, e quindi una perfetta non — entità, oppure capace di divenire, come il finito, un oggetto reale e positivo del pensiero, quantunque sia sempre un oggetto inesauribile.

2. — Probabilmente, ed in parte, la spiegazione dell'idea dello Spencer, secondo la quale noi avremmo una vaga coscienza di ciò che non è oggetto di un pensiero ben definito, sta nella confusione dell'*immaginabile* coll'*impensabile*. Per un verso, onde provare che l'infinito è impensabile, adduce l'esempio di una cosa che noi non siamo in grado di immaginare o che non siamo in grado di dipingere allo spirito. Possiamo pensare, o formarci un'idea chiara della distanza di un pollice, ma non dei milioni di miglia che separano la terra dal sole, ed ancor meno possiamo formarci un'idea chiara di estensioni illimitate. D'altra parte, per provare che l'infinito non sfugge completamente alla nostra coscienza, egli insinua come ciò che l'immaginazione non può concepire oppure dipingere a se stessa, il pensiero può, almeno fino ad un certo punto, apprenderlo. Lo spazio, per vasto che possa essere, anche se avesse una estensione infinita, è tanto lungi dal porrre un limite al pensiero, che noi possiamo distinguerlo dalla forza o dalla durata. Ma si risponde che il pensiero che qui viene messo in opposizione, non è un pensiero vago od indistinto, sibbene un pensiero molto distinto e capace di esser percepito quanto lo può essere un oggetto della coscien-

ligione, oppure come una dottrina che spoglia la religione di qualche posto o di qualche funzione nella vita spirituale dell'uomo. Che anzi, Sir W. Hamilton ed il suo interprete teologico, signor Mansel,

---

za. Noi possiamo pensare, nel senso di comprendere, ciò che vogliamo dire, nel senso di comprendere, ciò che è contenuto nel concetto di novantadue milioni di miglia, e lo possiamo comprendere tanto bene, quanto si può comprendere il contenuto di un sol miglio, e la relazione che passa tra l'uno e l'altro concetto, è qualche cosa di perfettamente definito; altrettanto si può dimostrare dello stesso concetto di estensione. Perciò, se ancora qualche cosa si potesse addurre per illustrare questo concetto, ciò verrebbe a provare, non che il finito ed il relativo sono chiaramente qualche cosa di pensabile, e che dell'infinito e dell'assoluto, poi, abbiamo solo una « coscienza vaga ; » ma che nell'unità del pensiero, l'infinito è un elemento chiaro e positivo di coscienza quanto lo può essere il finito, e che l'Assoluto lo può essere tanto, quanto lo può essere il relativo.

3. — È bensì vero che, allorquando respingiamo lungi dal nostro pensiero tutte le condizioni, tutti i limiti, tutte le qualità ben definite degli oggetti, rimane pur sempre qualche cosa che non è stata abbandonata, ma questo « qualche cosa, » non è ciò che lo Spencer chiama col nome di « materia prima del pensiero definito che rimane in noi anche dopo che è stato distrutto quel carattere definito che alla cosa veniva dato da colui che pensava, qualche cosa che persiste in noi come il corpo di un pensiero al quale non abbiamo dato forma alcuna », e che egli identifica coll'infinito, ossia coll'Assoluto, colla realtà che sorpassa tutte le esterne apparenze. Astraete dal concetto che potete avere circa una data cosa tutte le determinazioni specifiche, tutto ciò con cui la distinguete da ogni altra cosa, e rimarrà ciò che costituisce l'ultima astrazione del pensiero, e cioè, la semplice astrazione dell'essere, senza mescolanza alcuna. Ma questa vuota identità, questa logica astrazione, non è cosa di cui noi abbiamo solo una coscienza oscura, indeterminata, una « realtà che non è capace di divenire quello che, propriamente parlando, passa sotto il nome di pensiero ». Infatti, non possiamo pensare di lei,

confessano apertamente, come lo scopo che si proponevano di raggiungere, fosse quello di riuscire, dimostrando la debolezza naturale ed essenziale dell'umana intelligenza, ad attribuire una nuova ed esclusiva autorità alla rivelazione soprannaturale, sostituendo la ragione alla fede, e riducendo questa ad esser l'unico organo di religiosa conoscenza. In Spencer, la dottrina della relatività, quantunque conduca ad una vera e propria evaporazione di qualunque concetto ben definito di Dio e delle divine cose, lascia tuttavia ancor aperto un campo abbastanza vasto ad esercizii di religiose aspirazioni nella regione dell' « incognito e dell'inconoscibile », e nella credenza nell'esistenza di un Assoluto, di cui la natura

od in lei, più di quello che essa veramente possiede, od aggrapparci a lei con tutta la pienezza del nostro pensiero, con tutta quella pienezza con cui noi pensiamo ad oggetti più concreti. Ma pigliamola com'essa è veramente, ed allora verremo a conoscerla in modo completo come qualunque altro oggetto, e potremo sapere di lei tutto ciò che si deve sapere. Inoltre, occorre ancor aggiungere un'altra cosa ; dobbiamo dire che è una ben strana perversione del pensiero quella che piglia questo *caput mortuum*, questo fantasma logico, e lo colloca al posto delle più elevate realtà, lo pone come oggetto della più profonda venerazione, oggetto, nel quale la scienza e la religione devono trovare la loro estrema riconciliazione. Imperocchè, così facendo, non facciamo altro che allontanarci semplicemente dalla concreta ricchezza del mondo del pensiero e dell'essere, deificando la più gretta, la più arida delle logiche astrazioni. Non si dice troppo quando si asserisce che qualunque altro oggetto di reverenza ne sarebbe assai più degno di questo, che, nel culto della natura, nel culto degli animali, nel culto perfino del feticismo più basso che possa darsi, esiste un culto assai più elevato, che non sia quello di un cieca venerazione dell'Assoluto filosofico.

rimarrà per sempre qualche cosa di assolutamente incomprensibile.

Ma la dottrina della relatività, che è comune ad ambedue le classi di teoristi, non lascia più alcun posto a quell'oggetto tipico ed ineffabile di reverenza che lo Spencer sostituisce con Dio e tanto meno per la comunicazione, mediante soprannaturale interposizione, di quella conoscenza di spirituali realtà di fronte alle quali l'intelligenza umana si trova in un'assoluta incompetenza. Imperocchè, per quanto riguarda quest'ultima veduta, occorre por mente, che se l'incapacità, la quale viene attribuita all'intelligenza umana, fosse semplicemente quella che, conformemente alla dottrina teologica della caduta e della depravazione, affetta lo spirito umano, in quanto si versa in istato di caduta, di malattia, di condizione anormale, allora si comprenderebbe perfettamente come una potenza soprannaturale possa restaurare le capacità di ricevere e di apprendere la conoscenza di Dio. Ma la inabilità od incapacità in questione, non possiede affatto la natura di una debolezza irrimediabile che va ad infettare l'intelligenza umana giacchè, invece, si tratta di una inabilità od incapacità, che è tale, in forza della natura stessa dell'intelligenza umana. Se il pensiero, in forza della sua stessa natura, si trova, direi quasi, imprigionato nel mondo del relativo, l'aiuto soprannaturale non può comunicargli una conoscenza dell'Assoluto, che sia maggiore di quella che un cieco nato possa farsi circa l'idea di colore. Nemmeno una rivelazione pio-

vuta direttamente dal cielo, può introdurre nello spirito umano un genere di conoscenza che esso non può raggiungere senza cessare di essere finito. Anche se, collo Spencer, noi riduciamo il contenuto del pensiero religioso agli stretti limiti di una coscienza circa l'esistenza di un Assoluto inconoscibile, è ovvio che la sua teoria fondamentale dell'intelligenza venga a distruggere perfino questo evanescente residuum di conoscenza religiosa. Se la relatività è la condizione necessaria ed inalienabile del pensiero, essa si deve pur applicare al pensiero di esistenza, come si applica a tutti gli altri pensieri. Se niente di assoluto può penetrare nella coscienza, ma anche il solo atto di pensare una cosa riduce la stessa ad esser qualche cosa di relativo, allora, tutto ciò che noi pensiamo come esistente, non è qualche cosa di assoluto; è semplicemente una esistenza relativa o soggettiva. L'esistenza, che col pensiero noi attribuiamo all'Assoluto, non è una esistanza assoluta, ma un'esistenza, che è relativa alla nostra coscienza. Stando uniti a questo concetto, riesce impossibile trascendere a quella subbiettività che spetta a qualunque genere di concetti, ossia, col pensare di raggiungere, nel caso dell'essere, quella realtà che oltrepassa tutti i fenomeni del pensiero. Ma allora siamo pur costretti a riconoscere, che questo equivale al dire come non possiamo nemmeno parlare della realtà dell'esistenza dell'Assoluto, ossia, che non sappiamo e non possiamo sapere se l'Assoluto esista. Ciò che in questa teoria sta ad indicare

Dio, l'inconoscibile Assoluto, è semplicemente la negazione del pensiero, dalla quale si allontana ogni predicato, perfino quello di essere. In altre parole, è il non ente, la negazione del pensiero, e perciò anche dell'essere, in un senso particolare nel quale ci è dato servirci dell'espressione.

3. — Il principio sul quale, in questa teoria, si basa l'inconoscibilità dell'Assoluto, è, quando più davvicino venga esaminato, null'altro che una falsa astrazione. In principio, esso crea ed ammalia in base ad una entità logica fittizia, indi rende imbecille la coscienza, in forza dell'incapacità in cui la stessa versa di pensare quella finzione. Il teorista, incomincia dal concepire una realtà assoluta, incondizionata, inqualificata, esistente in se stessa e per se stessa, indipendentemente dal fatto che lo spirito possa venirne a conoscenza indi passa a concepire quell'oggetto, così presunto come qualche cosa di esterno al pensiero, come se producesse oppure rivelasse certe impressioni od idee nel soggetto conoscente. Perciò, l'ultimo, e cioè la realtà quale viene a trovarsi nella coscienza subbiettiva e per la coscienza subbiettiva, è qualche cosa di diverso dal primo, il pensiero della cosa viene ad essere qualche cosa di diverso dal pensiero in se stesso. La cosa, scendendo nel pensiero, ha perduto il suo carattere assoluto, e perciò ha ricevuto il colore e le condizioni della coscienza che ha preso a contemplarla. Quindi, in quanto si trova nella coscienza e finchè si trova nella coscienza, l'oggetto non è più sem-

plicemente un oggetto indipendente, ma solo un oggetto in quel modo che lo è, o lo può essere, per il soggetto che lo contempla, e deve rimanere per sempre sconosciuto nel modo con cui è in se stesso.

Ma il concetto che è alla base, ossia costituisce il punto di partenza di tale dimostrazione, non è forse un concetto puramente e semplicemente illusorio? La dimostrazione, non principia forse col creare un oggetto fittizio ed impossibile a verificarsi, per passar poi a dichiarare che l'incapacità in cui versa lo spirito a pensar questo oggetto, è una incapacità, che deriva della natura stessa dello spirito? Cos'è l'assoluto fuori del pensiero che il teorista incomincia dal concepire, e cos'è quella modificazione o degradazione dalla realtà, alla quale l'oggetto si sottopone quando entra nel pensiero? Esiste forse qualche realtà, oppure è possibile all'intelligenza lo sfuggire, in tal modo, a se stessa da poter immaginare o concepire una cosa tal quale sarebbe una realtà, che non è una realtà pensabile, una realtà intelligibile, una realtà, insomma, che non trova il suo inseparabile riscontro o correlativo in una intelligenza che la pensa? Allorchè ci accingiamo ad esaminare la relazione che passa tra il pensiero e la realtà, tra il soggetto e l'oggetto, tra il conoscente e l'essere, riscontriamo che l'unità, la quale si trova espressa con questi correlativi, è una unità che è assolutamente indissolubile, e che, quantunque con uno sforzo di astrazione noi possiamo riuscire a distinguerla e separarla, tuttavia non riusciamo mai a

dividerla od isolarla, non possiamo mai riescire a dividere od isolare l'uno dall'altro i suoi elementi. Possiamo distinguere il centro di un circolo dalla sua circonferenza, il polo nord dal polo sud di una calamita, l'un capo dall'altro di un bastone; ma non vi è sforzo di immaginazione che, in ciascuno di questi casi, possa metterci in grado di pensare che uno dei correlativi esista veramente da se stesso, perfettamente isolato dall'altro, é, cioè, per esempio, non possiamo concepire un centro, che esista individualmente senza la relazione in cui si trova colla circonferenza, non possiamo concepire il polo nord che esista indipendentemente dal polo sud, non possiamo concepire un capo di un bastone che esista indipendentemente dall'altro capo. Nè ciò che fa sì che un fatto di questo genere sia impossibile è una qualunque limitazione od inabilità dell'intelligenza finita, sibbene è semplicemente la sua incapacità ad attribuire una realtà indipendente a ciò, che non è altro se non una pura astrazione. Similmente, il tentativo fatto per concepire un essere od una realtà assoluta che esista indipendentemente e da se stessa e non si trovi in alcuna relazione col pensiero, non è che una chimera. Le parole « obbiettività », « obbietto », sono inseparabili dai loro correlativi « subbiettività », « soggetto », e l'esigere da noi che si concepisca un oggetto che è fuori di relazione con un soggetto, equivale ad esigere che concepiamo ciò che vien dato soltanto in relazione come se esistesse al di fuori di ogni relazione e

cioè equivale all'esigere da noi che concepiamo cosa la quale non ha alcun significato salvo che nella coscienza e per la coscienza, come se esistesse al di fuori della coscienza. L'incapacità a stabilire un fatto di tal genere, non costituisce una prova della limitazione dell'intelligenza più di quello che lo possa essere l'incapacità a concepire una metà, che non si trova in nessuna relazione coll'altra metà, od un oggetto esterno, che non presuppone affatto un oggetto interno.

Soltanto, servendoci di un'astrazione fittizia, possiamo supporci in grado di trascendere l'unità del conoscente e dell'esistente, e di concepire, od immaginare un essere che esista assolutamente, separato da qualunque soggetto conoscente, oppure che sia assolutamente inconoscibile. Ciò che resta allorchè separiamo l'esistente dal conoscente, la realtà dal pensiero, non è qualche cosa di inconoscibile, ma una perfetta non-entità.

Il concetto illusorio di una realtà che esista al di là della coscienza, è forse dovuto, almeno fino ad un certo punto, alla verità al tutto naturale, che sonvi innumerevoli realtà, le quali esistono oltre la conoscenza o la coscienza dell'individuo. Alcuni spiriti poco riflessivi, confondono l'affermazione secondo la quale ogni realtà sarebbe relativa al pensiero, coll'asserzione evidentemente assurda, che il mondo esista solo in quel modo secondo cui noi lo pensiamo, e che ciò che crea o non crea il mondo, sia il nostro povero pensiero. Ma altra cosa è il dire

che non esiste alcuna realtà interiore al mio individuo che la pensa, ed altra cosa è il dire che il pensiero o l'intelligenza si debba presupporre in ogni realtà obbiettiva. Chi volesse negare la prima asserzione, non farebbe altro che sostenere che l'esistenza è solamente parziale; ma chi volesse negare la seconda, rovescierebbe da capo a fondo le basi fondamentali di ogni conoscenza, e ridurrebbe il mondo intelligibile ad un caos. Non esiste nulla che per noi possa esser fornito di realtà, se non è capace di entrare nel pensiero, ossia se non è, in se stesso, una realtà pensabile; ma il pensiero che si trova nella natura e nell'uomo, in tutte le cose come in tutti gli esseri, non è un pensiero che è una nostra creazione, ma un pensiero che noi troviamo nella natura stessa e nelle cose; non è un sistema di relazioni che il nostro spirito possa fare e disfare, oppure tralasciare, ma un sistema che scorgiamo, oppure veniamo a scoprire, una razionalità che è indipendente da noi, ma che corrisponde alla nostra ragione.

Tutte le scienze pigliano le mosse dalla tacita presupposizione che la natura sia intelligibile, che nelle cose siavi qualche ragione o pensiero; ed il progresso della scienza consiste nel continuo progredire della scoperta di leggi, di relazioni razionali, di un sistema compatto e coerente, negli oggetti e negli avvenimenti del mondo materiale. La storia della scienza è la storia dello spirito, ossia dell'intelligenza che riscontra se stessa nella natura. Ed

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

il medesimo principio si applica pure alle più elevate investigazioni che riguardano l'uomo e le relazioni sociali e morali del mondo dello spirito. Anche quì, la presupposizione che costituisce lo stimolo e la causa finale dell'indagine, è questa, che, cioè, il mondo dello spirito è un mondo intelligibile, che il pensiero, ossia la ragione, ritroverà se stesso — rendendo palese la nascosta presenza di relazioni razionali, di una ragione obbiettiva — nei fatti e negli avvenimenti che va contemplando. E tale presupposizione non vien meno neppur quando, elevandoci al di sopra della natura e dell'uomo, al di sopra di tutto quanto il mondo del finito, ci innalziamo fino a quei fenomeni dai quali vengono a scaturire tutti i fenomeni. Se la ragione è irresistibilmente costretta ad indagare, a ricercare, al di sopra ed al di là dei molteplici e continuamente mutevoli fenomeni del mondo, del tempo e del senso, se, dico, attraverso a tutto questo, la ragione è irresistibilmente portata a ricercare una unità permanente, una realtà assoluta ed infinita che si va continuamente manifestando e realizzando in « tutte le cose pensanti, in tutti gli oggetti di ogni pensiero », non ci è dato quaggiù, più di quello che ci sia dato in qualunque periodo antecedente; « se lo volessimo fare lo potremmo, ma non potremmo averne fiducia » non dar di frego all'atteggiamento contraddittorio ed equivalente ad un suicidio del ricercare col pensiero un oggetto che col pensiero non si trova ad avere alcuna relazione, e dello scoprire la spie-

gazione finale di tutte le relazioni razionali nell'irrazionale, la base di tutte le cose e di tutti gli esseri in ciò che, per l'intelligenza, è semplicemente un non-ente.

Invece, vedremo in seguito più completamente come ciò che è nel medesimo tempo la presupposizione finale e la metà finale del pensiero, non è, e non può essere, un Assoluto, che è semplicemente la negazione del pensiero, ma piuttosto ciò che comprende tutte le cose finite e tutti i finiti pensieri, solo perchè è esso stesso l'Unità di pensiero e di Esistenza. Vedremo, quindi, come, ben lungi dall'andar soggetto ad una diminuzione di realtà col divenire relativo al pensiero finito, qui si tratta di un Assoluto, la caratteristica natura del quale, consiste precisamente nel realizzare se stesso nel pensiero o nella coscienza dell'intelligenza finita; d'altra parte, vedremo come lo spirito finito o l'intelligenza finita, ben lungi dall'imbattersi quì in un limite oscuro ed insormontabile opposto alla sua attività, riscontri in questo Assoluto la più elevata e la più completa realizzazione della sua propria libertà e della sua propria vita.

4. — Il culto dell'inconoscibile è veramente un atteggiamento impossibile dello spirito. I sentimenti di timore, di riverenza, di umiltà, che si suppone vengano chiamati in azione dalla contemplazione di ciò che oltrepassa i limiti della coscienza, non sono legittimamente dovuti ad un oggetto di questo genere.

A prima vista, quando pensiamo che gli uomini, di cui tutta la vita è una vita di pensiero, si scelgono quale oggetto supremo della loro reverenza ciò che è la negazione del pensiero, quando pensiamo, che coloro, i quali si distinguono per il loro zelo genuino ed illuminato con cui si dedicano completamente al servizio della verità, vengono supposti capaci di riverire una divinità che è nè più nè meno di un'apoteosi dell'ignoranza, quando, dico, pensiamo a tutto questo, sembra di trovarci di fronte ad un genere assolutamente particolare di intellettuali paradossi. Ma, qualora si esamini più addentro la cosa, forse non sarà difficile scoprire la fonte da cui parte questo omaggio, fonte che ha assunto una falsa direzione. Le emozioni che si trovano eccitate dal misterioso e dall'imperscrutabile, hanno una certa qual superficiale rassomiglianza col sentimento religioso. È dove ha termine la scienza ed il pensiero definito, che l'immaginazione trova esca per quell'attività che è tutta sua, e nel suo contegno negativo verso il finito, essa può assai facilmente scambiare l'indefinito coll'infinito. Havvi un senso nel quale ogni sentimento intenso trascende i limiti imposti dalla logica, ed è capace di una ricchezza e di una completezza di contenuto che si ride di ogni definizione ed oltrepassa il compasso delle categorie pure e fisse della intelligenza. Le nostre esperienze spirituali più esaltate sono quelle per lo meno capaci di venir espresse in formola scientifica e precisa, e quando ci accingiamo ad esprimerle, il linguaggio

di cui ci serviamo, senza che ce ne accorgiamo, viene ad assumere una forma negativa. « In accessi di spirito di tal genere », le parole che meglio stanno a caratterizzare i momenti del sentimento poetico estatico, sono quelle con cui questi momenti stessi vengono descritti da un noto scrittore:

> In questi accessi di spirito, in queste ore elevate
> Di visita partenti dal vivente Iddio,
> Il pensier più non esiste: muore nel godimento.
> Rapito in comunione che trascende
> I metodi imperfetti della preghiera e della lode,
> Il suo spirito era un ringraziamento alla Potenza
> Che lo fece; era beatitudine ed amore.

E similmente, l'ispirazione religiosa non può far altro che ricordare il senso che essa ha della gloria strapotente e dello splendore delle realtà eterne ed invisibili col descriverle come se si trattasse di cose che l'occhio non ha veduto nè l'orecchio ascoltate, e che non sono penetrate nel cuore dell'uomo; od anche, qualora volesse parlare dell'estasi meravigliosa di cui, trovandosi in comunione con Dio, lo spirito qualche volta ha conoscenza, non potrebbe far altro che descrivere la sua esperienza come « una pace che sorpassa ogni umano intendimento », come una « gioia ineffabile e ricolma di gloria ».

Perciò, se vi è un aspetto della coscienza religiosa nel quale l'atteggiamento della stessa, per quel che riguarda il finito, sembra che sia un atteggiamento puramente negativo, e l'oggetto delle sue aspirazioni si può soltanto determinare dicendo che

lo stesso è precisamente ciò che *non è* il finito, riesce facile vedere come, stando a questo punto di vista, si trova una base plausibile per la teoria della religione che pensa l'oggetto della stessa non esser se non quello di cui non si può dir altro all'infuori di questo, che esso trascende i limiti di un pensiero definito, che esso è ciò che sorpassa la percezione finita, l'incognito e l'inconoscibile.

Ma, come procureremo di dimostrare in seguito, mentre la logica della religione contiene un movimento puramente negativo, e si può dire che il primo passo che deve farsi nel lavorìo mediante il quale il pensiero si innalza fino alla conoscenza di Dio, consiste nella negazione del finito ; in altre parole, mentre si deve dire che nella vanità e nel nulla delle terrene e finite cose, nel sentimento profondo della evanescenza ed irrealtà del mondo e delle cose del mondo, stanno le origini di tutte le religioni, tuttavia questo atteggiamento negativo, ben lungi dall'esser un atteggiamento finale, possiede un valore tutto suo in quanto è un passo, in quanto è una tappa verso una meta più elevata. Dall'infinito negativo che sta a rappresentare una semplice negazione del finito, da quel vago indefinito nel quale il pensiero si aggira senza scopo nè fine, come vedremo, la coscienza si trova costretta da un impulso interno che è, al tempo stesso, una necessità di sentimento e di ragione, ad innalzarsi a quell'infinito assai più elevato ed assai più vero, che traduce in pratica e rivela se stesso nella natura e nell'uomo,

in tutte le inesauribili ricchezze del pensiero finito e dell'esistenza pure finita. Ma anche senza anticipare l'analisi speculativa della coscienza religiosa, anche a questo punto della nostra indagine, riesce facile vedere come un oggetto puramente negativo non sia in grado di dar vita ad un genere di emozioni quali son quelle che tale teoria pretende di avere il diritto di esercitare. La religione, in forza della sua stessa natura, contiene, e deve contenere, un elemento misterioso ; ma una religione che non sia composta altro che di misteri, è un concetto assurdo ed impossibile. L'intelligenza finita non può essere la misura dell'infinito. Il regno della verità è inesauribile, e la più elevata intelligenza umana, anche quando nella sua conoscenza spirituale sia pervenuta all'ultimo punto di progresso, deve ancora veder trascorrere dinanzi a sè la regione dell'incognito, i passi insondabili di quell'essere dinanzi al quale l'unico contegno che sia appena appena conveniente, è quello dell'umiltà, della reverenza, del timore e dell'aspirazione. Ma è naturale che tutte queste emozioni vadano debitrici della loro esistenza e della loro forza al fatto, che ciò che costituisce il loro oggetto, viene contemplato come qualche cosa di superiore ad un semplice incognito, e che ciò che noi non crediamo esista in lui, oltrepassa la nostra conoscenza di guisa che, quantunque sia incognito, pure non è inconoscibile. L'oggetto, se deve eccitare umiltà e timore, od una qualsiasi emozione d'altro genere, deve essere qualche cosa più di una sem-

plice negazione del pensiero. Di fronte alla sua grandezza si risveglia dentro di noi un sentimento profondo della nostra piccolezza, ma ciò avviene perchè noi concepiamo l'incognito, non come « un mistero assoluto che oltrepasserà sempre qualunque nostra percezione », ma come qualche cosa che contiene cose assai più meravigliose di quelle che ci è dato afferrare colla nostra intelligenza, ciò accade perchè la nostra intelligenza viene a trovarsi di fronte ad un oggetto che è in se stesso a lei incommensurabilmente superiore. Anche quando ci troviamo alla presenza di qualche umana grandezza — come sarebbe, ad esempio, un dotto, un uomo di genio — ci accorgiamo di andar soggetti a sentimenti di profonda umiltà e di ammirazione silenziosa e piena di rispetto ; altrettanto può dirsi della reverenza che si prova per l'incognito. Ma ciò che fa si che questa reverenza sia un sentimento possibile e salutare, gli è precisamente questo, che, cioè, la mia reverenza viene tributata, non ad un essere semplicemente imperscrutabile, ma a qualche cosa che io posso concepire come un'intelligenza essenzialmente identica alla mia, quantunque ad essa di gran lunga superiore per grado e per potenzialità ; e l'umiltà salutare della quale io mi sento in possesso quando mi trovo alla presenza di spiriti di simil genere, scaturisce dal fatto che io so e posso apprezzare quant'essi valgano, e di fronte a loro mi sento piccino piccino. Similmente, la grandezza che circonda il pensiero dell'assoluto, il pensiero dell'in-

finita realtà che sorpassa la realtà finita, può scaturire solamente da questo, non che la stessa sia qualche cosa di perfettamente inconcepibile ed impensabile, ma che essa rappresenta per il pensiero o per la coscienza, l'attuazione pratica de' suoi ideali più elevati di spirituale eccellenza. L'omaggio che le vien reso, è l'omaggio che si sente esser doveroso per un essere « nel quale sono celati tutti i tesori della sapienza e della conoscenza », tutta la inesauribile ricchezza di quel regno senza limiti di verità nel quale il pensiero trova stimoli incessanti per le sue aspirazioni, un nutrimento sempre crescente di meraviglie e di delizie. E questa reverenza è ben lontana da quella muta meraviglia dell'ignoranza o da quello strisciante timore del soprannaturale che, come si può riscontrare in coloro che adorano i feticci, è la maggiore approssimazione che possa aversi della religione dell'inconoscibile. Invece della meraviglia ignorante, noi quì abbiamo l'ammirazione intelligente, invece della sottomissione cieca, la fiducia, la simpatia e l'amore, invece della paralisi del pensiero di fronte ad un enigma portentoso ed indecifrabile, l'impulso nobilitato e continuamente rinnovato del pensiero che viene a scaturire dalla sicurezza che dinanzi a noi si trova aperto il regno illimitato della verità, che « Dio è luce ed in Lui non vi è tenebra alcuna », e che il conoscer Dio, sarà veramente per lo spirito dell'uomo ciò che passa sotto il nome di vita eterna.

Capitolo III.

Continuazione dell'argomento precedente: carattere immediato od intuitivo della conoscenza religiosa.

Come abbiamo visto, l'obiezione da noi precedentemente esaminata e vertente sulla possibilità o meno di trattare scientificamente la religione e le idee religiose, è basata sul principio secondo il quale il pensiero è essenzialmente soggettivo e finito, e perciò incapace, senza superare se stesso, di pervenire fino alla conoscenza di ciò che è infinito ed assoluto. Ma vi ha assai più; la religione sfugge alle prese della filosofia, quando i suoi oggetti, quantunque non vengano rappresentati come qualche cosa di assolutamente inconoscibile, pure si ritiene siano conoscibili da un solo organo assolutamente diverso da quello della ragione, ossia dell' intelligenza conscia di ciò che fa. Tale è la dottrina sostenuta, sebbene variamente modificata, da coloro i quali asseriscono che la conoscenza che noi abbiamo di Dio e della divina verità, è *intuitiva* ossia *immediata*. A volte, questa dottrina ci si presenta come rivestita del carattere di principio fondamentale di una scuola filosofica, a volte, invece, in una forma assai più indefinita di dottrina popolare. Nel

primo caso, è l'espressione di una tendenza che è comune agli studiosi di filosofia, tendenza, che si presenta sotto la forma di « teoria delle idee innate », di « Filosofia del senso comune », di « credenze primarie », di « principii fondamentali della conoscenza », di « morale intuizionale », ecc. Nel secondo caso, sta ad esprimere, a volte, l'aborrimento sentito da coloro che sono animati da pii sentimenti per l'apparente freddezza e per l'apparente aridità della scienza e del pensiero sistematico, nonchè la sentita impotenza della logica e delle forme logiche a dar corpo alle emozioni ed alle esperienze della vita religiosa; a volte, la reazione della natura spirituale contro quel cumulo di dubbi nei quali pare che la ragione voglia piombare le sue più sante convinzioni, e l'istintivo attaccamento della fede a quelle credenze dalle quali parrebbe che la logica dell'intelligenza volesse sviarla. In tutti questi casi e simili, si riscontra la tendenza a sfuggire alla critica della ragione col negarne la giurisdizione. Si sente profondamente che la verità di ordine finito può essere appresa dall'intelligenza, ma l'organo mediante il quale avviene la comunione con Dio e colle divine cose è un organo che trascende i metodi ed i procedimenti della logica, giacchè porta la coscienza in una relazione immediata con ciò che ne costituisce l'oggetto, producendo dentro di noi una inesplicabile, ma assoluta sicurezza della loro realtà. Non possiamo pervenire ad avere una credenza nell'esistenza e nel carattere di Dio, servendoci di

argomenti, induttivi o deduttivi, come non possiamo trovare l'espressione adeguata delle nostre spirituali convinzioni nelle definizioni formali e nei dogmi della teologia. Crediamo in Dio, perchè lo conosciamo, quantunque non ci sia dato di provarlo o definirlo. Sentiamo ed esperimentiamo praticamente la spirituale verità, sebbene non ci sia dato di esprimere in termini precisi ed in proposizioni, il frutto delle nostre esperienze.

Considerata sotto un certo punto di vista, non si può dire assolutamente che questa ribellione della fede contro la ragione nel campo delle religiose credenze sia insostenibile. Quantunque essa si proponga di ridurre al silenzio la ragione, in se stessa, non si può dire che sia totalmente irragionevole. Perciò farò del mio meglio, avanti tutto, per esaminare in modo un poco più completo certe fonti dalle quali si può credere venga a scaturire questa tendenza a basarsi sopra una conoscenza intuitiva ed immediata; in secondo luogo, per dimostrare quanto l'intuizione, ossia la conoscenza immediata, sia inadeguata in religione, come base di certezza.

1. — Innanzi tutto, ed in linea generale, la teoria dell'intuizione, ossia l'affermazione di una conoscenza superiore alla ragione; si può attribuire alla reazione della natura religiosa contro l'apparente incertezza, l'apparente ristrettezza, e l'apparente inadeguatezza del pensiero razionale. Pare che il tentativo fatto allo scopo di provare, ossia di trovare un fondamento di ragione alle nostre idee religiose,

abbia posto capo molto spesso, e quando siasi trattato di indagini, nell'abbandono di un genere più elevato di certezze, per abbracciarne un genere più basso. Nell'atteggiamento di devozione, come nella fede semplice e nella semplice comunione con Dio, sembra che l'anima veramente spirituale si trovi in intima relazione con ciò che costituisce il suo oggetto, e della realtà di questo oggetto abbia quella medesima sicurezza che ordinariamente la coscienza ha della realtà del mondo esterno. La certezza di quanto essa conosce, è legata alla certezza che ha di se stessa. Pare che Dio e le cose divine siano conosciute, non per l' intermediario di un qualunque lavorio probatorio, ma semplicemente perchè, nell'intimo della coscienza, esiste una rivelazione della loro esistenza che è superiore ad ogni dubbio. Non sente il bisogno di chiedersi in qual modo si possa arrivare a conoscere Dio, od in qual modo sia possibile che l'individuo varchi i limiti impostigli dalla sua propria natura, raggiungendo una conoscenza delle realtà oggettive. Non sente il bisogno di chiedersi in qual modo egli possa verificare la loro esistenza oppure giustificare l' idea che egli se n'è fatta. No. Esse esistono dentro di lui, ed il sentimento della loro realtà arriva fino a lui con una forza tale di convinzione, che egli non sente affatto il bisogno di definire, oppure di difendere.

Allorquando l' intelletto critico e che discute si fa a separare la coscienza da ciò che ne è l'oggetto, ed a porsi nella condizione in cui si troverebbero

degli osservatori e dei ragionatori collocati puramente al di fuori, non si può negare che si tratti di una discesa un po' troppo rude da questo elevato atteggiamento di certezza intuitiva, che non può andare soggetta a critica. Le discussioni, in cui l' intelligenza si va ingolfando, disturbano non poco l' intensa serenità della fede semplice, e ciò che si procura di sostituire sotto forma di conoscenza razionale, non appaga veramente appieno lo spirito religioso. Conciossiachè, innanzi tutto, la riflessione ossia il raziocinio, allontana lo spirito dalle stesse divine realtà, ed invece di darci Dio, non ci dà altro che argomenti, concetti e proposizioni intorno a Dio. In secondo luogo, questi concetti e queste proposizioni, in quanto sono necessariamente altrettante astrazioni, stracciano la bella ed inconsutile veste dell'unità della verità, riducono in frammenti isolati la realtà vivente, ed una volta fatto questo, per quanto tali frammenti possano essere numerosi o precisi, non sono, in ultima analisi, se non qualche cosa di parziale ed incompleto, non possono mai andare ad accupare il posto dell'unità vivente, come non possono consolarla pensando a ciò che la stessa ha perduto. L' intelligenza entra in azione e lavora col fissare delle categorie, che stanno semplicemente a rappresentare taluni aspetti seperati della verità. Perciò, si deve dire che l' intelligenza null'altro fa che produrre un numero qualunque di astrazioni fisse, le quali, bene o male, si distinguono le une dalle altre; e quella sola cosa è

più importante di tutte le altre, quella sola cosa è la catena vivente che riunisce insieme e conduce alla vita tutte le altre, che è incapace di riprodursi. Ma vi ha di piú; a quella guisa che un'analisi finita, per quanto venga spinta a' suoi limiti estremi, non può mai esaurire il contenuto di un oggetto infinito, così il risultato che si ottiene dalla ragione, deve necessariamente esser assai lontano da ciò che si trova implicito nella fede. La intuizione vede con un solo sguardo ciò che le definizioni scientifiche, per numerose che siano, non riusciranno mai ad abbracciare. Possiamo ritenere che un'analisi scientifica sia in grado di esaurire il contenuto di un oggetto finito, ricostruendolo poi in un'unità razionale. Non è assolutamente impossibile che la scienza umana possa un giorno riuscire ad innalzare un sistema di tutto il mondo finito, dando in tal modo al pensiero quella soddisfazione che la coscienza ordinariamente possiede allorchè si tratta di percezioni esterne. Ma un'analisi esauriente ed una ricostruzione ideale della natura di Dio, una teoria filosofica, che nella ragione venga a tenere le veci delle soddisfazioni immediate, che produce la fede, è qualche cosa di assolutamente impossibile. Colui che ha il cuore mondo, può conoscer Dio, ma colui che si serve della critica della sua intelligenza, non riuscirà mai a comprenderlo. Per ultimo, si può dire, la filosofia, in quanto è qualche cosa di diverso dall'intuizione, è tocca profondamente da questo difetto fatale, che il semplice tentativo di provare l'e-

sistenza di Dio e di determinare quale sia la sua natura, equivale a porre qualche cosa al disopra di Lui. Possiamo benissimo concepire una rivelazione di una natura più elevata fatta ad una natura più bassa, una rivelazione di un essere infinito fatta ad un essere finito, ma non possiamo mai concepire il fatto di una natura, di un essere finito, che prova, argomenta, si arrabatta e finalmente riesce a raggiungere l'infinito. Il derivare la conoscenza che noi abbiamo di Dio dalla meditazione che facciamo intorno a qualche principio o fondamento di ragione ossia argomentativo, equivale realmente a far sì che quel principio, e la coscienza dello stesso alla quale noi ci aggrappiamo, sia qualche cosa di più elevato di Dio. L'esistenza di Dio è la ragione di se stessa e dell'esistenza di tutte le cose finite; ma qualora si volesse tentare di provarlo, si tenterebbe di trovare nel finito la ragione dell'infinito; il tentar di scoprire la ragione dell'essere di Dio in qualche cosa che sia posto al di fuori di lui, equivale a far sì che Dio sia qualche cosa di finito.

Quindi, la conclusione alla quale sembra portino queste varie obbiezioni, sarebbe questa che, cioè, non la ragione, ma l'intuizione, ossia la fede, è l'organo legittimo della conoscenza spirituale. Lo spirito dell'uomo, qualora si incammini sulla strada della filosofia di Dio e delle divine cose, si invesca in una questione perfettamente vana ed impossibile a risolversi. La vera sapienza consiste nell'abbandonare il tentativo, e nel dar macchina indietro verso

quella certezza primaria, destituita di critica e verso quella pienezza implicita di conoscenza che noi già possediamo nella nostra immediata esperienza spirituale.

Ciò posto, e rinunziando per il momento a fare la critica delle pretese affacciate dall' intuizione ad esser l'unico organo adatto di conoscenza religiosa, esaminiamo quale sia la forza delle precedenti obbiezioni, e cioè, quale forza esse abbiano per atrofizzare uno sforzo fatto nel campo della religione, seguendo una conoscenza mediata, ossia una conoscenza razionale e filosofica.

I. — Possiamo premettere che queste obbiezioni sono basate, almeno fino ad un certo punto, sopra un falso concetto delle funzioni della ragione nel campo religioso, ossia, in altri termini, sopra un falso concetto del fine che si propone di raggiungere una qualunque filosofia della religione.

Il contrasto che passa tra l' intuizione e la ragione nelle loro relazioni coll'emozione spirituale — tra l' intensa soddisfazione dello spirito nello stato di comunione con Dio e la spirituale freddezza ed irrequietitudine della sua attività razionale — sarebbe veramente rilevante nel caso solo in cui la ragione si proponesse direttamente ed esclusivamente di raggiungere risultati religiosi. Ma la filosofia non ha alcuna pretesa di far sì che l'uomo divenga pio. Essa presuppone la religione, ma non ha mai preteso di produrla.

Non aspira a creare la pietà più di quello che

l'etica aspiri a creare la morale, oppure l'estetica a creare l'arte. E' vero, la filosofia avrebbe nulla a che vedere colla religione, qualora la religione non fosse implicitamente qualche cosa di razionale. Nella religione, come in tutte le altre sfere dell'umana attività, quali sarebbero la morale, l'arte, le relazioni sociali e politiche della vita, la storia delle nazioni e del mondo intero, si trova presente quell'elemento latente di pensiero, ossia di ragione, che è la caratteristica distintiva dell'uomo. Ma in tutti quei varii dominii o campi dell'umana esperienza, quell'elemento può, anzi in principio deve, esser presente anche senza che noi vi pensiamo. Noi operiamo prima di riflettere e di filosofeggiare intorno alle nostre azioni. Entriamo nelle relazioni della vita creiamo delle istituzioni; silenziosamente e spontaneamente, la forza razionale che si trova in noi, dà principio e va sviluppando l'organismo sociale della famiglia, della comunità, dello stato; più tardi soltanto, raggiungiamo quel punto di progresso intellettuale in cui il pensiero si volge indietro per riflettere sul significato delle sue proprie creazioni e leggere nelle stesse il loro significato razionale. In tutti questi casi, se noi mettiamo fra loro di fronte l'atteggiamento dell'esperienza immediata e spontanea e l'atteggiamento del pensiero riflessivo, il primo ci può apparire come rivestito di un interesse, di una vivacità, di un'abbondanza e di una pienezza di vita, che fanno assolutamento difetto al secondo. Similmente, la natura religiosa si esprime in

quelle esperienze che elevano l'uomo al di sopra delle cose del senso e del tempo, e nelle quali lo spirito si innalza fino ad una aspirazione, ad una reverenza, ad una comunione coll' invisibile e coll'eterno molto tempo prima che da' suoi istinti intellettuali sia costretto ad aver a che fare colla religione od a considerarla come un oggetto del pensiero. E quando esso entra in quest'ultima fase, il suo atteggiamento possiede, sotto un certo punto di vista, un'attrattiva assai minore e più bassa. E' impossibile godere contemporaneamente della beatitudine della devozione e della più fredda soddisfazione del pensiero riflesso. Non possiamo avere ad un tempo ciò che appartiene al pensiero di Dio e ciò che è proprio di colui che pensa intorno al pensiero che noi possiamo avere di Lui. Ma la differenza che passa tra questi due generi di conoscenza, o meglio, tra questi due stati attraverso ai quali passa la nostra conoscenza, non si può in religione, più che altrove, portare come una prova dell' inferiorità dell'epoca della riflessione. La religione e la teologia, l'intuizione e la speculazione, il pensiero immediato ed il mediato, ossia filosofico, non sono fra loro rivali, e non si può giudicare del loro valore servendosi del medesimo criterio.

2. — Ad una trattazione razionale, ossia scientifica, della religione, non vale l'obbiettare che il pensiero scientifico o razionale è più stretto e più astratto dell' intuizione, ossia, in altre parole, che la fede abbraccia un contenuto assai più ampio e più

ricco che non sia quello che può essere raggiunto dalle spiegazioni della ragione. Per poter raggiungere quei fini elevati che la scienza si propone di raggiungere, deve essa incominciare dal sacrificare quella spontanea unità ed armonia, che è propria della percezione immediata. Senza dubbio, la scienza è la ricerca dell'unità; ma l'unità che va ricercando nella natura, nello spirito dell'uomo, in tutte le cose che si possono pensare ed in tutti gli oggetti di pensiero, è una unità assai più profonda che non sia quella che si scorge a prima vista. Quel genere di unità, che è il più ricco ed il più elevato, quel genere di unità, che la ragione va ricercando sopratutti gli altri generi, non è l'unità superficiale dell'identità che viene ad apparire a prima vista, non è il complesso esterno ed empirico, ossia quell'armonia che si imprime sui nostri sensi od esercita la sua influenza immediata sui nostri sentimenti o sulla nostra coscienza. Quell'unità che la scienza va ricercando, è l'unità di principio, che sorpassa la grande varietà dei fenomeni, l'unità, che si lascia scorgere quando si sono fra loro riconciliati opposti elementi, quando si sono abbracciate ed armonizzate le differenze; in altre parole, l'unità che la scienza va ricercando, è quell'unità di pensiero che ha spezzato, riducendola ad un cumulo di contraddizioni, l'unità esterna, onde riunirla nuovamente nelle strette della ragione. Ecco qual'è l'unità che vien ricercata dalla ragione, ecco qual'è l'unità per la ricerca della quale, in tutte le varie sezioni dell'umana esperien-

za, faticano i nostri istinti intellettuali. Naturalmente il procedimento seguendo il quale si può raggiungere questa unità, è uno solo, ed il primo passo che deve muoversi, viene ad assumere un contegno opposto al suo punto di partenza. L'analisi, la divisione, l'astrazione, sono gli strumenti mediante i quali la scienza deve dar principio all'opera sua. Essa deve romperla completamente colla bella e rotonda pienezza dell'esperienza immediata, deve pigliare una parte separatamente dall'altra, un membro separatamente dall'altro, restringere e concentrare tutta la sua attenzione sopra un solo elemento, sopra un gruppo solo di fenomeni, considerandoli come se non si trovassero in alcuna relazione con tutto il resto. Breve, deve occuparsi di astrazioni ed accontentarsi di romperla con quella concreta unità che il mondo possiede per il pensiero comune. La scienza non viene ad assumere un aspetto intrattabile e ristretto se non per gli spiriti irriflessivi. Ed infatti, fuori del dominio religioso, noi non udiamo che la scienza venga biasimata come se fosse qualche cosa di arido e di freddo, come qualche cosa che vada sostituendo un cumulo di dogmi tecnici e di aride astrazioni alle realtà della natura e della vita. Infatti, l'herbarium dei botanici, la collezione di esemplari classicati della vita vegetale od animale, che si trovano nei nostri musei, hanno perduto la bellezza spontanea della natura, hanno perduto la bellezza spontanea delle loro forme variopinte e della libertà dei loro movimenti. La scienza

ottica dissolve gli splendori prismatici sui quali l'occhio dell' ignorante si posa con diletto e meraviglia, per occuparsi esclusivamente delle leggi della riflessione e della rifrazione ecc. Nel concerto musicale che incanta l'orecchio di persone che null'altro percepiscono, ad eccezione della materialità del suono, la scienza pensa soltanto alla relazione numerica dei suoni, ai periodi regolati ed agli intervalli, alle leggi che regolano l'armonia e simili. In tutti questi casi, essa sostituisce alla naturale semplicità che noi intuitivamente riconosciamo nella natura, ciò che si può considerare come una serie di ripulsive astrazioni, una serie di formole rigide e ristrette, una serie di artificiali classificazioni, dalle quali è sfuggita la vita, l'armonia, l'unità che ci incantavano. Ma il sacrifizio che con ciò si fa, è uno di quei sacrifizii che anche la più comune delle intelligenze, ammette come legittimo, come quello che rappresenta un passo necessario sulla via di quel progresso, mediante il quale noi ci poniamo in grado di sostituire alle rudi unità della popolare osservazione, le reali e più profonde unità del pensiero, — le unità reali e più profonde dell' identità di principio sotto la grande diversità di forma, di relazione, di ordine, di sviluppo organico, che esistono al di sopra dell'apparente disordine, dell'apparente cangiamento, e dell'apparente contingenza destituita di fine. Nè vale l'accusa che si muove alla scienza esser, cioè, i suoi risultati puramente parziali, esser ben lungi l'analisi scientifica dall'esaurire il conte-

nuto che alla coscienza ordinaria viene presentato dall'aspetto immediato del mondo. La natura, nella sua concreta ricchezza e vastità, trascende sempre gli sforzi inferiori dell'umana investigazione, ed i risultati combinati di tutte le scienze, quantunque, ognuna nel campo proprio, ci riesca di grande aiuto per restaurare le segrete unità dei fenomeni, ci lasci ben lontani dalla sintesi finale, mediante la quale il pensiero, camminando sulle orme tracciate dall' intelligenza creatrice, può ricostruire la ragionata unità del mondo. Tuttavia, per parziale ed incompleta che quest'opera possa essere, sentiamo profondamente che la stessa non è un'opera vana e destituita di valore. Quantunque l'ampio tessuto del mondo non sia stato finora decifrato, pure è già qualcha cosa l'aver trasfusa la lucidezza del pensiero anche in una sola pagina dell' immenso volume. Dunque, perchè, allorquando rivolgiamo l'occhio nostro a quel campo in cui l' indagine scientifica, il conseguimento di una conoscenza reale e razionale, sembra essere di grandissimo valore ed interesse per lo spirito umano, penseremo di arrestarci semplicemente perchè lo stesso sembra irto di gravissime difficoltà ? E perchè, in vista di questo, l' impressione, il sentimento, la conoscenza istintiva e destituita di critica dovrebbe esser esaltata e collocata al posto d'onore? Molto opportunamente si può accusare il dogmatismo ristretto, logico, come se fosse quello che intrude i metodi finiti nella sfera dell' infinita verità; e le formole, le aride distinzioni ed i dogmi della teologia

scolastica possono benissimo produrre dei risultali che alienano il sentimento religioso, producendo nello stesso una impazienza, che non si può considerare come perfettamente ingiustificata. Però, la vera filosofia non si può assumere la responsabilità delle sterilità di una scienza che non è se non scienza spuria. E se, in questo tentativo fatto per raggiungere in religione una soddisfazione intellettuale, nel tentativo fatto per oltrepassare i limiti delle impressioni soggettive, dei concetti arbitrarii, delle opinioni mutevoli e raggiungere il terreno solido della verità obbiettiva ed eterna, il risultato finale della filosofia presentasse allo spirito ordinario un aspetto arido e ripugnante, questo non è se non ciò che noi possiamo aspettarci naturalmente, date le condizioni attuali della filosofia, ossia della conoscenza o cultura filosofica.

3. — Per ultimo, come abbiamo visto, si è detto che qualunque altra conoscenza di Dio che non sia una conoscenza immediata od intuitiva è contraddittoria, come quella che lascerebbe supporre che noi potessimo provare od acquistarci una conoscenza di Dio servendoci a tale scopo di qualche cosa di più elevato di Dio stesso, o, ad ogni modo, di qualche cosa che verrebbe considerata come una verità, ossia come una realtà indipendente. E' stato detto che noi possiamo concepire una natura più elevata che riveli se stessa ad una natura più bassa, che possiamo concepire una rivelazione immediata di Dio ad, oppure in una coscienza finita; ma una co-

noscenza che fosse frutto di ragione, e cioè, una conoscenza mediata, una conoscenza che mettesse capo a Dio servendosi di qualche altra idea od oggetto, è impossibile. Si potrebbe rispondere in modo esauriente a questa obbieizone, ma una risposta di tal genere supporrebbe una serie di considerazioni che si potrebbero fare solamente in seguito; per ora, basti il dire che questa obbezione vale tanto contro una conoscenza di Dio che sia immediata, quanto contro una conoscenza mediata, ossia razionale. Imperocchè, qualunque sia la conoscenza immediata od intuitiva che possiamo avere di Dio, questa non può fare a meno di ammettere la distinzione che passa tra colui che conosce e la cosa conosciuta, tra la coscienza finita ed il suo oggetto infinito, ed in tal modo riduce le due nature ad una sterile eguaglianza od identità, e perciò ammette sempre l'obbiezione che si muove, secondo la quale si è costretti a concepire qualche cosa di diverso, ed anche, in certo senso, qualche cosa di esterno a Dio. Qualunque genere di conoscenza, sia poi essa immediata oppure mediata, poco importa, suppone, per lo meno, che si abbia coscienza della relazione che passa tra colui che conosce, e l'essere o la cosa conosciuta, altrimenti non vi sarebbe alcuna conoscenza, a quella guisa che non vi sarebbe una parte di un bastone distinta dall'altra. Perciò la teoria della conoscenza immediata suppone l'esistenza di un finito, il quale viene concepito come qualche cosa di distinto e di opposto all'infinito; e siccome per poter raggiungere la rela-

zione che passa tra i due termini, occorre vi sia un terzo termine mediante il quale poter cogliere quella relazione stessa, così ne segue che la conoscenza immediata deve includere virtualmente un procedimento di pensiero; e cioè, deve includere tutto ciò che viene obbiettato contro una conoscenza mediata ossia razionale. Però, in secondo luogo, mentre l'obiezione che vien mossa ad una conoscenza di Dio raggiunta per via deduttiva, mediante un processo di prove logico è, sotto un certo punto di vista, veramente valida, in quanto che Dio è certamente l'essere che non si può provare per via deduttiva, l'esere che esiste in se stesso e per se stesso, e contiene in se stesso la ragione della sua propria esistenza, pure questa stessa obbiezione non regge molto a lungo contro una conoscenza razionale, ossia mediata di Dio in cui la prova, ossia procedimento di mediazione, è, quando venga considerata un po' più davvicino, una *prova che è contenuta nella sua stessa natura.* Ciò posto, come dimostreremo più avanti, la religione altro non è se non il ritorno della scienza finita nell' unione coll' infinito, la riconciliazione dello spirito umano collo spirito divino ; ed una filosofia della religione è, non già i pensieri od i ragionamenti di un osservatore finito intorno all'essere ed alla natura di Dio, come intorno alle relazioni che intercedono fra noi e Lui, ma semplicemente uno sviluppo cosciente del lavorio che si trova implicito nella religione e nei sentimenti religiosi, il lavorio, cioè, mediante il quale lo spirito finito

viene a perdere od a rinnegare il suo carattere finito, e la sua finita sufficienza per ritrovare, in modo assai più vero, se stesso nella vita e nell'essere di Dio. Dio non viene ad essere provato o conosciuto mediante qualche cosa che sia a Lui estraneo. Egli rivela se stesso nel pensiero ed al pensiero. Ogni pensiero di Dio, che sia vero, è il medesimo pensiero di Dio un pensiero, cioè, che non è arbitrario ed accidentale, ma un pensiero nel quale lo spirito individuale si spoglia del suo ristretto individualismo per entrare nella regione della verità assoluta ed universale. Perciò, se la conoscenza razionale, ossia speculativa è, sotto un certo punto di vista, la conoscenza che l'uomo può avere di Dio, sotto un altro punto di vista, è anche la conoscenza che Dio possiede di se stesso.

Passate in tal modo in rassegna alcune delle ragioni che hanno indotto molti a far ricorso all' intuizione dando alla stessa la preferenza quale organo di conoscenza religiosa sul pensiero razionale o sistematico, possiamo esaminare brevemente quale sia il valore dell' intuizione, ossia della conoscenza immediata come base di certezza in religione.

L' intuizione, ossia il sentimento istintivo, immediato, si sostiene sia la base ultima della certezza. Imperocchè, la certezza più elevata è quella che lo spirito possiede, allorchè viene ad essere in un commercio immediato con ciò che è suo oggetto. Quella convinzione, alla quale noi perveniamo facendo uso di argomenti e di ragionamenti, non può

mai essere superiore od anche eguale in forza ed in vivacità a quella che sentiamo di possedere quando, sotto la forma di un fatto immediato, la cosa ci si presenta spontaneamente davanti allo sguardo, e cioè, non può mai essere eguale a quella certezza che, trattandosi di una percezione immediata, ci sembra di possedere intorno alla esistenza ed alla realtà del mondo esterno. Se l'esistenza di Dio altro non è se non la conclusione di una serie di ragionamenti, se le idee spirituali vengono acquisite mediante una serie di elaborate deduzioni, e vengono conglobate in una serie di logiche definizioni e di dogmi, il metodo di conoscenza è tale, che va sempre soggetto ad errori anche se maneggiato da mani esperte di persone colte od anche dotte; e per costoro, come per tutti quelli i quali si trovano almeno in grado di pesare la forza della prova scientifica, la verità in tal modo raggiunta, manca di quel senso irresistibile di realtà, che invece è sentito profondamente dalle persone pie, allorchè si trovano in commercio immediato colle cose divine. Ciò che io conosco per via immediata ed intuitiva, trascende in certezza qualunque altra conoscenza, giacchè la certezza della cosa si trova ad essere intimamente connessa colla certezza stessa dello spirito. Non mi è lecito porre in dubbio ciò che conosco per questa via, più di quanto mi sia lecito porlo per il problema della mia stessa esistenza.

A proposito di tale conoscenza immediata, ossia intuitiva, mi sia permesso fare qualche osservazione.

1. — Se l'asserzione secondo cui la conoscenza che noi abbiamo in religione è immediata ed intuitiva, sta ad indicare semplicemente che, qui come altrove, la verità si appalesa da se stessa, e che soltanto ciò che può affacciare dei diritti a possedere i caratteri della verità, ossia della realtà, può fare appello alla coscienza, e nella stessa trovare una conveniente corrispondenza, dobbiamo allora dire trattarsi qui di un principio che la filosofia non ha alcun interesse a revocare in dubbio. Il dire che qualunque cosa venga affermata come vera, deve esser tale che lo spirito sia veramente forzato a riconoscerla così, e che non esista un tribunale più elevato al quale sporgere appello, alcuna autorità esterna di pensiero da cui la verità possa venir trasmessa, come da intermediario, al pensiero stesso — tutto questo, ben lungi dal supporre che la filosofia si debba escludere dallo studio della religione, o da qualunque altro ramo della cultura, si deve significar piuttosto, che sta a rappresentare il principio fondamentale su cui siamo costretti ad affermare fondarsi qualunque filosofia. L'aforisma di Descartes *cogito ergo sum*, dal quale la filosofia moderna piglia le mosse, qualora venga rettamente considerato, rappresenta l'unica espressione di questo principio. Imperocchè, cosa significa esso aforisma? Non significa altro se non che ogni realtà é realtà per la coscienza, e non vi è cosa esistente che abbia qualche significato all' infuori della coscienza, all' infuori delle relazioni in cui si trova colla

coscienza, e perciò, che qualunque altra certezza deve, in ultima analisi, basarsi sulla certezza che la coscienza possiede di se stessa. È possibile mettere in dubbio qualunque cosa eccettuata questa relazione ultima della realtà col pensiero. Se ne dubitassi soltanto, questo mio stesso dubbio presupporrebbe la cosa, imperocchè, lo stesso dubbio non è altro che una enfatica affermazione della realtà del pensiero. Perciò, qualunque cosa possieda una realtà, deve esser capace di provare se stessa dinanzi al tribunale della coscienza, ed una certezza immediata ed intuitiva è la prima forma, l'unica forma tra molte, nella quale questa approvazione provi se stessa e si riveli.

2. — Ma anche ammesso tutto questo, non si può dire in alcun modo che tale concezione presupponga che l'intuizione, ossia la conoscenza immediata, si debba considerare, in opposizione alla filosofia, ossia al pensiero speculativo, come il criterio della verità religiosa.

Quantunque la testimonianza intuitiva dello spirito *possa* implicitamente contenere la prova più elevata che possa darsi circa la verità, non si può dire in alcun modo che la contenga sempre, oppure in modo necessario. L'asserire l'unità di pensiero o di realtà, od il fare del pensiero il criterio della verità, non indica che qualunque pensiero o sentimento che io ritrovi nel mio spirito, e del quale io non sia in grado di dare ulteriormente una spiegazione, ossia una ragione, si debba considerare come

una verità assoluta. Però, quest'ultima asserzione, per quanto presentata in forme più o meno appariscenti, è veramente quella che costituisce la posizione fondamentale della scuola intuitiva. Naturalmente, in ogni mia conoscenza, sia poi essa intellettuale, morale, religiosa, poco importa, vi è sempre molto che ha carattere spiccatamente deduttivo, vi è molto che si basa *a priori* sopra una serie di ragionamenti, di giudizii, di concetti; ma — si dice — quando io mi rivolgo indietro per trovare una base qualunque alle mie credenze, alle mie convinzioni, devo necessariamente andare in cerca di una base che oltrepassi il ragionamento. Per mutar figura, la catena delle prove non si trova sospesa nell'aria. Ciò a cui, in ultima analisi, io arrivo, è una serie di credenze o di presupposizioni primarie, delle quali non sono in grado di fornire una ulteriore spiegazione, ossia giustificazione, od anche una ragione. Oltre alla conoscenza derivata, al di là della stessa, esiste e deve esistere un certo ordine di idee non derivate da alcun'altra idea, che devono servire di pietra di paragone per poter giudicare di ciò che è giusto, vero, bello, o divino; e senza andare a dissolvere la conoscenza in uno scetticismo universale, devo accettar queste, come quelle che portano in se stesse tutte le caratteristiche della loro propria autenticazione.

Tuttavia, tale teoria, per plausibile che possa apparire, apre l'adito alle seguenti obbiezioni; *a)* la convinzione immediata non costituisce una prova che

noi siamo pervenuti all'elemento primario od inderivato della conoscenza; *b*) anche se l'avessimo raggiunto, la certezza della convinzione immediata è una certezza puramente empirica. L'ammettere come cosa certa che quelle nozioni o credenze che si presentano in modo spontaneo alla comune degli spiriti, senza che sia intervenuto alcun lavorìo cosciente della riflessione, si debbano accettare come se si trattasse di nozioni e di credenze ultime e definitive, e perciò come se fossero assolutamente vere, sarebbe un procedere proprio colla testa nel sacco. Occorre ben poco per vedere come molti di quei concetti o credenze che si presentano allo spirito con un'aria di spontaneità e di evidenza immediata, altro non sono che il risultato di un lavorìo di pensiero più o meno complicato; ed ancora che, ben lungi dall'esser nell'impossibilità di venir revocate in dubbio o d'aver bisogno di esser verificate, tali concetti, quasi sempre, non sono altro che presupposizioni popolari che non si trovano in grado di offrire alcuna garanzia. Mediante un lavorio di associazione puramente arbitraria, si danno delle combinazioni di idee, sebbene inconsciamente, di cui il risultato viene ad assumere, di fronte allo spirito, l'aspetto di un'ultima ed assoluta ed insolubile necessità di pensiero; e si può dire che quasi tutti quei sentimenti intensi o quelle credenze inveterate delle quali non è possibile ricordare l'origine, o che silenziosamente si sono imbevute dell'atmosfera intellettuale in cui il nostro spirito è cresciuto, vengono ad assumere, apparen-

temente, una prova tutta loro propria e pongono perfettamente da un canto qualunque bisogno di una prova di diverso genere. Perciò, è affatto naturale che un sentimento di convinzione, che si può produrre artificialmente, non si possa addurre come una prova, che, in un dato caso, siamo riusciti a raggiungere un elemento primario di pensiero. Però, anche se fosse possibile raggiungere un elemento di conoscenza primario ed inderivato, la coscienza immediata dello stesso, non costituirebbe da se stessa una base sicura ed assoluta di certezza. La conoscenza immediata, come quella che è qualche cosa di semplicemente empirico e soggettivo, non si può accettare come qualche cosa che presti garanzia di se stessa. Non ci è lecito innalzare una costruzione universale ed assoluta sopra una base che è particolare ed accidentale, oppure concludere da un semplice fatto dell'esperienza all'esistenza di una verità oggettiva e necessaria. Però il fatto ch'io sento in modo particolare, o del quale trovo nel mio spirito un concetto od una impressione di cui non posso dire da che parte scaturisca, è semplicemente un fatto empirico, una cosa che accade, e nulla più. Se non sonvi ragioni ben più forti e d'altro genere, non si può presumere a priori che le mie intuizioni morali e spirituali siano, anche per me, una rivelazione della verità infallibile; e per ciò che riguarda le varie e contradditorie credenze dei diversi spiriti, l'appello all' intuizione non vale più di questo. Quando affermo di possedere una in-

tuizione, ossia un sentimento ultimo di ciò che è bello o moralmente giusto, oppure, che certe idee religiose sono vere, perchè corrispondono intuitivamente ed immediatamente alla mia coscienza, questa è una risposta che vale contro chiunque la pensi diversamente da me, contro chiunque non abbia le intuizioni che ho io, contro chiunque possieda delle intuizioni perfettamente diverse dalle idee e dalle dottrine che io sostengo. Infatti, è vero che i patrocinatori della morale e della religione intuizionale sono soliti a reclamare, per le loro idee, la sanzione, non soltanto dello spirito individuale, ma anche del senso comune e della coscienza del genere umano. Ma se anche, fino ad un certo punto, tale pretesa si potesse tener per buona, non per questo sarebbe fuori di discussione l' infallibilità di quei concetti che vengono ammessi universalmente.

I membri di una comunità o di una società che si trovassero al medesimo livello di progresso intellettuale o spirituale, andrebbero necessariamente d'accordo nelle loro credenze generali ed elementari, e vi fu un tempo in cui il mondo accettò universalmente, basandosi sopra una testimonianza apparentemente irrefutabile del senso, dei fatti e delle idee che in seguito il progresso della cultura riuscì a sfatare. Però, in linea di fatto, non esiste idea morale o spirituale, non esiste idea che oltrepassi lo strettissimamente astratto, alla quale si possa attribuire un consenso universale. Allorchè si tratta di questioni fondamentali di morale e di religio-

ne, allorchè si tratta della questione che riguarda ciò che è giusto e ciò che non è giusto, allorchè si tratta della questione dell'esistenza e della natura di Dio, è impossibile trovare due epoche e periodi successivi nella cultura e della civiltà umana, in cui siano state precisamente ammesse ovunque le medesime credenze; ed ancora, è impossibile trovare una sola epoca della storia del mondo in cui i concetti fondamentali, che erano professati a tale proposito da tutti i popoli e da tutte le società, malgrado la varietà del loro genio nazionale e della loro atmosfera intellettuale e spirituale, coincidano perfettamente. Per esempio, un *consensum gentium* in favore dell' idea fondamentale di religione si può addurre soltanto col rarefare l' idea di Dio fino a farle assumere l'aspetto di un'astrazione, che verrebbe ad abbracciare in un unico amplesso il feticismo più brutale ed il più spirituale teismo del cristianesimo. Ma in qual modo si potrebbe innalzare al grado di unico criterio di certezza una intuizione che tralascia nell' idea di Dio che essa vuol star a dimostrare, tutto ciò che può interessare l' intelligenza od elevare il carattere di coloro che lo adorano, assicurandogli solo uno sterile *caput mortuum* destituito di ogni spirituale significato ? Tuttavia, qualora l'appello all' intuizione universale venisse modificato in modo da abbracciare solamente le epoche ed i popoli colti e sviluppati, mentre le opinioni di tutti gli altri verrebbero poste da parte, come si fa con cose erronee e di poca entità, allora, la risposta è

questa, che ciò che distingue tra le intuizioni vere e le false, tra le intuizioni di nessuna importanza e quelle degne di essere prese in considerazione, non può essere semplicemente l' intuizione, ma deve essere qualche altro principio assai più elevato. La pietra di paragone per poter giudicare dell'ammissibilità dei diversi organi di conoscenza immediata, dev'essere, non la conoscenza immediata stessa, ma quei principii costitutivi del pensiero, di educazione, di cultura morale e spirituale, mediante i quali le nazioni più avanzate ed i tempi più progrediti si distinguono dalle nazioni e dai tempi meno progrediti. In una parola, ciò a cui noi facciamo appello quale arbitro supremo della verità religiosa, non è costituito dai concetti e dalle impressioni soggettive, che sono esposte a variazioni a seconda delle influenze del temperamento, della tradizione, dell'associazione, a cui gli spiriti degli uomini sono soggetti ; ma deve essere la sola autorità oggettiva della ragione stessa, che, nella sua universalità, nella sua aseità, ha il diritto di dominare ogni pensiero individuale ed ha la potenza di attribuire una sicurezza irrefutabile alle sue proprie deliberazioni.

Concludendo, si può far osservare che gran parte di quello zelo con cui si sostiene la teoria intuizionale, si deve infallantemente attribuire a questo, che, cioè, da' molti la stessa viene considerata come la sola alternativa che salvi dalla teoria sensazionalistica od empirica. Se non possiamo acconsentire a ritenere che l'unico elemento reale di co-

noscenza sia quello che ci viene fornito dai sensi, e che tutto quanto il contenuto del pensiero, che include le nostre idee morali e spirituali più elevate sia un risultato artificiale, estratto dalle nostre sensazioni mediante un'arbitraria associazione, allora si deve supporre che noi siamo costretti ad assicurare a queste idee l'autorità di una serie di intuizioni originarie ed infallibili. Dal momento che i moralisti ci spiegano le idee che noi abbiamo del giusto e del dovere come se fossero un prodotto fittizio di una fittizia associazione, la moralità si deve porre in salvo col reclamare, per la stessa, un'autorità indipendente in seno alla coscienza, autorità che è la voce di Dio, la quale parla direttamente ed immediatamente nel cuore degli uomini. Se il teismo non può trovare alcuna base certa negli argomenti, mediante i quali si può dedurre l' infinito dal finito, e sopra questo terreno non si trova in grado di tener testa agli assalti dello scetticismo filosofico, allora dobbiamo reclamare per le nostre convinzioni teologiche un'autorità che si eleva al di sopra degli argomenti e delle obbiezioni della logica umana, per poter afferrare contemporaneamente e con inneffabile sicurezza la verità sulla quale dobbiamo basarci.

Ma la scelta delle alternative che in tal modo vengono a presentarcisi, non è affatto esauriente. Anche se neghiamo che le nostre idee morali e religiose siano un semplice prodotto dell'associazione, non per questo siamo indotti per forza ad ammettere la teoria secondo la quale le stesse hanno una sor-

gente inesplicabile in inesplicabili intuizioni. Ed infatti ciò equivarrebbe ad ammettere che, per quanto riguarda le nostre convinzioni più elevate, dobbiamo accontentarci, o di fornire una ragione cattiva, o di non fornirne alcuna. Evvi un'altra teoria, ed è una teoria dell'umana conoscenza assai più vera della precedente, come avremo occasione di dimostrare in seguito, stando alla quale, si rende possibile attribuire un'autorità indipendente alle nostre idee morali e religiose, senza ridurle al livello di una sequela di pregiudizii ciechi ed irrazionali. Anche lasciando da parte ciò che è stato fantasticato intorno alle nostre credenze primarie, è possibile estendere il dominio della ragione senza spogliarla, sotto un certo punto di vista, del suo carattere primario e fondamentale; la si può spiegare razionalmente senza spiegarla fuori di se stessa. Imperocchè, la spiegazione e la giustificazione più elevate, vengono fornite ad un' idea qualunque, ad un qualunque elemento del pensiero, quando rimane dimostrato che è un momento necessario del sistema universale, un membro di quell' unità organica di pensiero, di cui nessuna parte, è, o può essere, isolata od indipendente, oppure accidentale od arbitraria relativamente a qualche altra parte, ma dove ciascuna idea occupa un posto od una funzione tutta propria che fa parte della stessa natura e delle necessarie relazioni in cui si trova con tutte le altre idee e con tutte le idee prese nel loro complesso. Ma ciò non vuol dire che la prova di un' idea o di una credenza oc-

cupi il suo posto in un concatenamento di logiche deduzioni. Possiamo ammettere sianvi dei concetti, delle idee, delle credenze, che non si possono dedurre sillogisticamente, e che la logica della mente non può giustificare, eppure sono mantenute in vita da una logica assai più profonda, entrano nella genesi e seguono il ritmo segreto e l'evoluzione del pensiero, si trovano in diretta figliazione con altre idee, e formano gli elementi costitutivi di quel procedimento vivente dal quale vengono a scaturire le verità. Ed a quella guisa che si può dire che la vita di un membro di un organismo vivente rimane dimostrata dalla vita dell'organismo stesso, che è una parte essenziale del sistema, mezzo e fine ad un tempo che si suppone ed è supposto in tutto il resto, così si può dire che ogni idea morale e spirituale rimane sufficientemente giustificata da ciò che le appresta la sua più elevata necessità, e cioè dal fatto che si può dimostrare come la stessa sia un momento necessario di tutto quanto il sistema organico, di quell'ordine e di quel sistema eterno, di cui consta la verità universale, e che non è altro se non un nome diverso di colui che è il principio ed insieme la fine, la scaturigine e la consumazione di ogni pensiero e di ogni essere.

Capitolo IV.

Continua l'argomento precedente: La conoscenza religiosa fornita in una rivelazione positiva.

Se la conoscenza immediata si trova in antitesi colla conoscenza mediata, ossia scientifica, sembra che non meno in contraddizione tra loro, sia quella conoscenza che passa sotto il nome di positiva, ossia basata sull'autorità, con quella che viene appresa in base ai principi che son forniti dall'attività del pensiero. Le idee di rivelazione e di scienza non si trovano forse fra loro in aperta contraddizione? L'una non esclude l'altra? La filosofia, non verrebbe per avventura esclusa dal campo della verità religiosa, almeno per quel tanto in cui quest'ultima viene a noi comunicata sotto forma di rivelazione positiva, autoritaria? Se nel campo dell'umana cultura esiste un ramo della stessa che è corazzato contro i morsi di ogni questione o critica, se sonvi certe proposizioni o dottrine di fronte alle quali l'unico atteggiamento della ragione che si possa considerare come legittimo è quello di un atteggiamento puramente passivo, di una sottomissione incondizionata all'autorità suprema, non abbiamo noi in ciò un territorio privilegiato, nel quale alla filo-

sofia non è permesso entrare? La ragione si trova a suo agio in tutto quello che ha a che fare colla ragione. I fatti che rimangono qualche cosa di arbitrario e di isolato, le idee che non hanno altra base oggettiva eccettuato la testimonianza ossia la tradizione, le proposizioni e le formole che non si possono giustificare al cospetto del pensiero, ecco altrettante cose colle quali la filosofia ha nulla a che vedere. E quindi, il contenuto di una rivelazione soprannaturale, autoritaria, in forza della natura stessa della cosa, non vive forse al di fuori di quel dominio del quale la ragione può avere qualche conoscenza?

Ciò posto, dobbiamo anzi dire che la nozione di rivelazione allorchè venga rettamente presa nel senso di rivelazione soprannaturale, si trova presupposta nel concetto di religione, ossia costituisce un inseparabile correlativo della stessa. Non vi può essere alcuna elevazione dello spirito finito verso una comunione coll'infinito, senza che tale elevazione presupponga una serie di atti divini, ossia un atto della divinità col quale questa rivela se stessa. Nè il pensiero, nè le aspirazioni della natura religiosa si possono accontentare del concetto nazionalistico di una religione puramente soggettiva, di una serie di opinioni e di credenze emesse puramente e semplicemente dalla spontanea attività dello spirito umano, opinioni che, dal lato divino, non presuppongono altro se non ciò che si trova implicito nella creazione originale della natura ragionevole

dell'uomo. Un Dio che non rivelasse se stesso agli uomini, cesserebbe di esser Dio; ed il sentimento religioso che va sollecitando di esser messo in relazione col suo oggetto, si rifiuta di accontentarsi di una rivelazione semplicemente iniziale, ossia potenziale, dello spirito e della volontà di Dio, si rifiuta di accontentarsi di un Dio che parla una volta per sempre e cessa però di rivelare se stesso per tutto il corso della storia.

Ma mentre la rivelazione è la presupposizione necessaria della religione, l'idea di rivelazione non viene per nulla ad escludere, in modo necessario, l'attività della ragione. Invece di coartare, di soffocare o di inceppare la ragione, si può assai facilmente concepirla in armonia col libero gioco e lo sviluppo del pensiero. Non è necessario pensare che la rivelazione, in quanto è una fonte di conoscenza, sia qualche cosa di contrario alla ragione, oppure di superiore alla ragione, sia qualche cosa che rigetta l'umana intelligenza o la riduce ad uno stato di assoluta passività, oppure non le lascia altra funzione all'infuori di quella di una semplice costruzione grammaticale, di una interpetrazione logica e di un logico adattamento. Invece non riuscirebbe difficile dimostrare che la vera idea di rivelazione, quella che maggiormente dà gloria a Dio, è nel medesimo tempo anche quella che maggiormente nobilita l'uomo, l'idea, cioè, di una rivelazione che si rivolge, non già all'orecchio od alle facoltà logiche dell'uomo soltanto, ma a tutta quanta la natura spirituale, a

quella natura che non ci costringe già a ricevere meccanicamente la verità, ma ci pone in grado di conoscerla, a quella che non ci dice semplicemente ciò che vorrebbe noi avessimo a credere, ma ci fa assurgere ad una simpatia cosciente ed intelligente col suo spirito e colla sua volontà. Tuttavia, quello che qui ci preme dimostrare è semplicemente questo, che, cioè, qualunque concetto di rivelazione che escluda l'attività dell'umana ragione nel campo della religione, è semplicemente insostenibile.

1. — Il muro di divisione che separa la ragione dalla rivelazione si può supporre come qualche cosa di assoluto, di guisa che ciò che la rivelazione afferma venga negato dalla ragione e viceversa; naturalmente, in questo caso, ogni speculazione ed ogni filosofia nel campo della religione diverrebbero assolutamente impossibili. Ma un dualismo di simil genere tra la ragione e la rivelazione non fu mai sostenuto, se non a mo' di rettorica esagerazione, da parte di taluni scrittori di cose religiose, oppure a mo' di divisa sarcastica con cui coprire ed insinuare una serie di dubbi che apertamente sarebbe stato impossibile esprimere e propalare. Il paradosso che si trova espresso nella nota frase, *Quo absurdius eo verius*, e *credo quia impossibile*, non hanno mai rappresentato la convinzione di uno spirito sano, a meno che non vi fosse annessa la tacita riserva che l'assurdo ossia l'impossibile che veniva asserito, non era che relativo, e che vi è

una pietra di paragone assoluta, alla luce della quale si possono misurare la verità e la possibilità.

Ponno esservi uomini di un gusto tanto depravato da credere che la loro ammirazione si debba considerare quale un contrassegno infallibile di bruttezza ed il loro disgusto quale un contrassegno di bellezza. Similmente la sfiducia che gli uomini di chiesa hanno per la ragione naturale dell'uomo, può, qualche volta, esprimersi nella forma paradossastica che il dogma è quanto di più irrazionale possa darsi, e che quando un articolo di fede viene ad apparire come contradditorio ed impossibile alla ragione decaduta, possiamo concludere che è certamente vero. Ma anche qui il rigettare la forma paradossastica presuppone la cognizione reale della ragione come ultima pietra di paragone. Dobbiamo concludere che una cosa è vera perchè sembra assurda, e che dobbiamo crederla perchè sembra impossibile. Tuttavia ciò che in questi casi siamo chiamati a credere, non è in se stesso assurdo od impossibile, ma è una verità che siamo in grado di pensare, che qualora venissero considerate indipendentemente dalla nostra conoscenza, le parole « assurdo » ed « impossibile » non avrebbero alcun significato.

Se, in religione, od in qualunque altra materia, l'assurdo può esser vero, oppure reale l'impossibile, allora le parole da noi sopracitate sarebbero tanto logiche. Esse vorrebbero dire semplicemente che la religione è, fra tutte le cose, la più assurda ed impossibile. Anche alcuni scrittori scettici, come il

Bayle ed il Gibbon, assumendo un tono di deferenza per le dottrine della religione, hanno concesso qualche volta, che sebbene siano contradditorie ed irrazionali, pure queste dottrine possono esser vere per quel tanto che l'organo della credenza religiosa è, non già la ragione, ma la fede. « Questo dogma della chiesa, questo articolo del credo, questa dottrina della nostra santa fede, apparisce agli occhi della ragione, non soltanto incomprensibile, ma anche perfettamente contradditorio ed impossibile; ma ciò avviene perchè, in realtà, non appartiene al dominio della ragione; esso si presenta a noi comprovato, non da una dimostrazione carnale, ma da una autorità assai più elevata, che sarebbe empietà revocare in dubbio ». Probabilmente, si deve pur dire che questo è un atteggiamento dello spirito, nel quale propendono a cadere, consciamente od inconsciamente, non pochi uomini religiosi. Possono esservi dottrine, che pretendono di avere la sanzione della rivelazione, le quali pure sembrano evidentemente in contraddizione coi principii fondamentali della giustizia e dell'equità, od anche, che sembra debbano esser credute in base a risultati sicuri del pensiero filosofico o della ricerca scientifica. Ma costoro, invece di tentar di appianare nel loro pensiero l'apparente conflitto tra i portati della loro inquietudine, col procurare di imporre silenzio ai dubbi considerando la ragione e la rivelazione come se fossero due autorità fra loro perfettamente indipendenti, lasciano che la scienza e la filosofia facciano la loro

strada e mandino a compimento l'opera loro arrivando ai loro risultati, seguendo i loro proprii principii ed i metodi loro ; ma qualunque possano essere questi risultati, gli spiriti pii non permettono che si scuota la loro fede in quelle dottrine che sembrano esser basate sull'autorità di una divina rivelazione.

Tuttavia, è naturale che tal modo di porre le relazioni che passano tra la religione e la scienza sia impossibile. Lo spirito umano non è una cosa in se stessa divisa, sì che la fede e la ragione debbano sussistere l'una accanto all'altra nello stesso spirito, asserendo ognuna, come se si trattasse di principii assoluti, dei principii che si trovano fra loro in contraddizione. Se la cosa stesse veramente così, o dovrebb'esservi un arbitro più elevato di ambedue che decidesse fra loro, oppure il pensiero e la conoscenza verrebbero ridotti ad un caos. Conciossiachè prima di tutto, per accettar una rivelazione soprannaturale, dobbiamo avere dei fondamenti di ragione. La rivelazione deve poter dimostrare il diritto che essa possiede ad insegnare autorevolmente. La ragione deve essere competente a giudicare, se non del contenuto della rivelazione, per lo meno delle sue credenziali. Ma un'autorità, che provi con ragioni il diritto che essa ha ad insegnare irragionevolmente, rappresenta una concezione impossibile. L'autorità, che fa appello alla ragione onde provare i suoi diritti ammette per così dire, di essere essenzialmente razionale.

E' contradditorio voler provare alla ragione che ha il diritto di mettere la ragione stessa in diffidenza contro se medesima, giacchè la prova deve essere una cosa sola colla cosa alla quale si estende quel diritto. Il tentativo di convincermi che io non devo aver fiducia nella mia ragione naturale e credere cose che la mia ragione si rifiuta di credere, implica quello stesso paralogismo che si trova implicito nel tentativo fatto di provare ad un pazzo che è pazzo. In secondo luogo, la ragione è assai più vicina a noi di quello che lo possa essere qualunque autorità esterna, e non esiste prova esterna che valga ad annullarne la testimonianza. Tutt'al più, un appello ai sensi od all'immaginazione può essere qualche cosa di presuntivo e di provvisionale, una indicazione che la verità può trovarsi presente, quantunque non ci sia dato vederla, ma in ogni caso non potrà mai essere una prova che la stessa sia presente ed ancor meno che si trovi presente precisamente là, dove non vediamo se non incoerenza e contraddizione. Anche un miracolo, che è possibile come indizio di un ordine che non è assoluto, non si può mai accettare quale prova di un indizio di un'ordine che è assoluto. Nulla esiste che rassomigli ad un miracolo morale e metafisico. ed un portento di ordine fisico, non può certamente provare l'esistenza del miracolo. Perciò, il tentativo fatto per sostenere un equilibrio immaginario tra la fede e la ragione, tra una reverenza che accetta, ed una intelligenza che rifiuta la stessa cosa, può solo

por capo ad uno di questi due risultati, la miscredenza pratica, cioè, oppure la violenta soppressione del dubbio. Non vi è appianamento della differenza che sia soddisfacente, eccettuato quell'appianamento che avviene nel pensiero. O si deve poter dimostrare come le dottrine della religione positiva sieno in armonia colla ragione, oppure, ed almeno, quando si trovi a dover giudicare della loro verità o della loro falsità, la ragione deve starsene zitta. Il pensiero, indagata a fondo la cosa, deve pronunziarsi per l'una o per l'altra; oppure dimostrare perchè, in forza della sua stessa natura, non può pronunziarsi nè prò nè contro.

2. — Dunque, il dire che si deve ricevere come vera una rivelazione di ciò che è contrario alla ragione, contiene virtualmente una vera e propria contraddizione in termini. Ma, si soggiungerà, il contenuto di una rivelazione, quantunque non sia perfettamente contrario alla ragione, le può essere però superiore. In realtà, quest'ultimo concetto, a partire dai tempi di Leibnitz, è stato veramente il caval di battaglia degli scrittori ecclesiastici.

Come divinamente rivelato, nulla si può accettare che sia contrario alla ragione, però, la rivelazione ci può comunicare qualche cosa che è superiore alla ragione. Una rivelazione può contenere dei divini misteri, delle dottrine che sorpassano l'angolo visuale dell'umana intelligenza, ma che non trovandosi in contraddizione con alcuna verità conosciuta, possono venir accettate in base ad un'auto-

rità sufficiente. La ragione, perchè finita, non può scoprire queste verità, non può scoprire, queste dottrine, e quando pure riescisse a scoprirle o le fossero manifestate, non sarebbe in grado di comprenderle; però non le contraddice; e qualora le vengano annunziate con una prova che debba esser dichiarata sufficiente, può e deve prestarvi fede. Siccome non sono contrarie alla ragione, l'umana intelligenza si trova in grado di accettarle; siccome poi sono superiori alla ragione, così questa non può discutere intorno ad esse. Prendiamo ad esaminare brevemente la distinzione che si fa tra ciò che è contrario alla ragione e ciò che è superiore alla stessa nel modo con cui viene applicata al contenuto delle nostre credenze religiose.

Le idee o dottrine, alle quali tale distinzione viene applicata, sono superiori alla ragione. Con ciò non si vuol dire che le stesse siano essenzialmente irrazionali sibbene che si trovano al di sopra, fuori, cioè, della portata della ragione finita. Qualora fossimo forniti di una ragione più elevata di quella di cui siamo realmente forniti, qualora possedessimo una sapienza infinita, queste verità o dottrine, sarebbero in perfetta armonia colla ragione. Questo sta solo ad indicare come la ragione vada divisa in una ragione più elevata ed in una ragione più bassa; ambedue sono tra loro distinte quantitativamente, ma, qualora vengano considerate qualitativamente, sono una sola e stessa cosa. Questo, si dice, è troppo naturale, e tale naturalezza viene a scaturire,

non solo dalla impossibilità in cui versa il pensiero di concepire un genere di pensiero esterno a se stesso o da se stesso essenzialmente diverso, ma anche dalla concessione fatta che se, cioè, si potesse dimostrare che le dottrine in questione sono contrarie alla ragione, allora le stesse dovrebbero essere rigettate, poichè, altrimenti, se esistessero due specie di ragione, la contraddizione con l'una non costituirebbe un fondamento sufficiente onde rigettare ciò che potrebbe essere coerente coll'altra. Quindi, si può dire, che forse questo concetto di una divisione quantitativa di quella ragione o di quel pensiero che è in se stesso essenzialmente uno, sia veramente sostenibile? Dove sta la linea di divisione che si deve tracciare tra l'una e l'altra? In qual modo posso io venir a sapere che una data dottrina appartiene al dominio nel quale alla mia ragione è proibito entrare? Basta forse solamente l'esperienza della sua insolubilità? Oppure havvi un limite ben definito che la ragione non può oltrepassare? Se si verifica il primo caso, e cioè, se la prova di qualche dottrina rivelata è superiore alla ragione e lo sforzo che è stato fatto allo scopo di penetrare in essa mediante uno sguardo dello spirito si è rivelato vano, ciò equivarrebbe a dire che tutti i problemi, i quali fin quì si sono addimostrati insolubili, lo sono davvero; oppure, che nulla di quanto ha fin quì stancato invano l'umana ragione potrà sempre resistere alla indagine persistente, ossia, in breve, che, ben diversamente da qualunque altro

genere di conoscenza, la conoscenza religiosa non è progressiva. Se d'altra parte, si dice che il limite imposto alla ragione è assoluto e non si può varcare, sebbene il pensiero sia in grado di definirlo, od almeno di discernerlo, allora a questa osservazione, a questa affermazione si oppone fatalmente l'obbiezione che fu già fatta circa la dottrina della relatività dell'umana conoscenza, e cioè, che la capacità a porre un limite assoluto al pensiero, suppone che il pensiero abbia già virtualmente varcato quel limite (1).

b) Ciò che è superiore alla ragione, nel senso allegato più sopra, nella distinzione fatta, è pure e realmente contrario alla ragione. Noi conosciamo una ragione, e ciò che non si trova in armonia con questa equivale per noi all'assurdo, al contradditorio. Noi possiamo dire che non è contrario alla ragione tutto ciò che è in se stesso conoscibile, quantunque oltrepassi la conoscenza che attualmente possiamo possedere. Ma non ci è dato affermare altrettanto di ciò che non si può costruire col pensiero umano. Ciò che oltrepassa la ragione in questo senso è semplicemente l'irrazionale, ciò su cui i sensi non hanno alcuna presa. Se non sembra che contraddica alla ragione, questo accade semplicemente perchè una proposizione — i termini della quale sono assolutamente intelligibili — non si può dire sia falsa. Per potersene servire a mo' di argomento onde di-

(1) Vedi più sopra alle pagine 13, e 14, (testo inglese).

mostrare come talune dottrine non siano contrarie alla ragione, sarebbe necessario che quelle dottrine appartenessero al campo di quella ragione a cui si dice che non sono contrarie. Il non essere contrarie alla nostra ragione nulla prova in favore di dottrine che, io suppongo, appartengono ad un ordine diverso di ragione, e che, per quanto ci è dato conoscere, possono essere contrarie alla stessa.

c) La rivelazione di un mistero, assumendo la parola — mistero — nel senso di dottrine assolutamente trascendenti la ragione, qualora venga considerata in relazione colle cose che sono esterne alla sfera del pensiero finito, è una contraddizione in termini.

Possiamo arrivare a possedere una conoscenza parziale di cose che si trovano dentro i limiti delle competenze del pensiero umano. Quelle idee, che per ora siamo incapaci di afferrare nella loro forma più elevata, possiamo, però, afferrarle in quella forma la quale, sebbene sia meno elevata della prima, pure, è essenzialmente vera quanto la prima.

Ma non esiste rivelazione piovuta dal cielo che sia in grado di schiudere ai nostri sguardi ciò che è assolutamente sopra-razionale, come non può far sì che noi in qualunque modo possiamo indurci a prendere quelle cose in senso reale e prestarvi fede. Stando al concetto di una rivelazione di cose che sono superiori alla ragione, noi, dei misteri della religione conosciamo quel tanto che ci è necessario e che ci basta per potervi credere, mentre siamo

assolutamente nell'impossibilità di apprenderli razionalmente. Ma se esamineremo un po' più davvicino una qualsiasi di queste combinazioni di conoscenza o di ignoranza, e vedremo quale sia il significato suo, ci accorgeremo ben tosto che si tratta di qualche cosa di impossibile e di contradditorio.

La rivelazione di un mistero, se con ciò dobbiamo intendere semplicemente la rivelazione del fatto che nell'universo esistono molte cose le quali ancora non conosciamo — deve essere la rivelazione di qualche cosa che si può ricostruire collo spirito, di qualche cosa che si presenta dinanzi a noi in termini noti all'umano pensiero, di qualche cosa che si può esprimere in proposizioni concrete. Ora è certamente possibile il costruire un numero qualunque di proposizioni che stiano ad indicare una serie di cose che non ci siano così sconosciute, almeno superficialmente, da involgere contraddizione. Supponiamo i simboli, x, y, z; supponiamo che essi stiano a rappresentare altrettanti oggetti sconosciuti; non sarà certo una contraddizione il predicare qualche loro relazione numerica, e dire, per esempio, che $x + y$ è z oppure che x è $= y$, ecc. La dottrina della trinità non è una combinazione di simboli tanto inintelligibili, ma una dottrina che si può dimostrare essere la verità centrale non solo della fede cristiana, ma anche della filosofia cristiana. Però, qualora venga considerata direttamente in relazione ad oggetti quali son quelli, stando ad alcuni teologi, che ven-

gono rappresentati dai termini di « Persona, » e di « sostanza », non vi sarebbe nulla di contrario alla ragione, nulla, perciò, di incredibile, nell'asserzione secondo la quale in un solo Dio sonvi tre persone fra loro realmente distinte, combinate nell'unità di sostanza. Od anche, qualora il termine di « Processione », nel modo con cui si trova applicato alla natura della divinità, stia ad esprimere una relazione assolutamente incomprensibile, può darsi benissimo che la ragione non provi alcuna difficoltà, non senta alcuna contraddizione nell'ammettere la proposizione che enuncia come la Terza Persona procede dalla prima, oppure che procede dalla prima e dalla seconda insieme unite. Non solamente si può accettare tutto questo e anche assai più sull'autorità della rivelazione soprannaturale, ma lo si può ammettere in base ad una qualunque autorità, od anche senza la sanzione di veruna autorità. Imperocchè, quando ci facciamo ad esaminare il significato di queste proposizioni, esse si risolvono in ciò che ognuna delle varie relazioni si può esprimere tra simboli ignoti senza per questo cadere in contraddizione, od ancor più semplicemente, si può esprimere nella proposizione che l'intelligibile non è contradditorio.

Si potrà affermare che tutto questo non rappresenta una spiegazione adeguata di quanto è contenuto nella rivelazione di un mistero. Imperocchè, una dottrina può stare ad indicare una serie di relazioni intercedenti tra oggetti sconosciuti. Quan-

tunque, a mo' d'esempio, noi non comprendiamo e non siamo in grado di comprendere le realtà che vengono rappresentate da termini come son quelli di Persona e di Sostanza, sappiamo tuttavia cosa si voglia esprimere allorchè si dice « unità », « pluralità » e simili. Perciò, quanto la dottrina della Trinità, nel modo con cui la si considera, porta a nostra conoscenza, è l'informazione che degli elementi ignoti della divina essenza noi possiamo predicare le idee intelligibili dell'unità e della Trinità, oppure di una trinità che si trova in contraddizione col concetto di unità. — Però, e tralasciando altre considerazioni — il massimo che una tale rivelazione — e cioè la rivelazione secondo la quale noi possiamo predicare la pluralità in un senso che non si trova in contraddizione coll'unità, di una natura che non conosciamo e non possiamo conoscere — porta a noi, è questo, che, cioè, la natura di Dio non involge contraddizione. Tuttavia, è cosa perfettamente certa che essa non è, nè una dottrina superiore alla ragione, nè una dottrina che, in forza della scarsa luce di cui è fornita, la ragione sia incapace di discernere.

Per ultimo, si può ritenere che, quantunque in relazione agli oggetti i quali sono superiori alla sfera dell'umana ragione, una rivelazione ci può pure comunicare una certa quantità di conoscenza riguardo a quegli stessi oggetti, servendosi di anologie del medesimo genere. Perciò, può contenere qualche verità che è incomprensibile in rapporto ad altre realtà

che in se stesse sono pure incomprensibili. Noi possiamo ricevere e derivare qualche benefizio spirituale da una rivelazione che, delle cose le quali stanno ne' cieli, non ci porta se non delle figure, quantunque le cose in se stesse siano per noi assolutamente inaccessibili.

Infallantemente, ed almeno fino ad un certo punto, questa spiegazione che si è data delle funzioni di una rivelazione, è vera. Esiste un genere di conoscenza delle cose divine che, in un senso pratico, possiede un valore assai superiore alla conoscenza filosofica, e che è accessibile a quegli spiriti che sono capaci di farla loro, i quali non aspirano mai a possedere la seconda. Ed a tutti gli spiriti, questo genere di conoscenza, tanto se ha raggiunto la forma filosofica, quanto se non l'ha ancora raggiunta, deve, avanti tutto, presentarsi sotto la forma di rappresentazioni che non sono la verità assoluta, ma la verità raggiunta per forza attraverso alle immagini finite e ad una serie di concezioni materializzate. Ma si deve ritenere che tutte queste rappresentazioni, a meno che siano semplicemente qualche cosa di illusorio, anche nella forma implicita punto sviluppata sotto la quale ci si presentano, si deve ritenere un pensiero seriamente razionale, e quindi un pensiero che l'intelligenza umana, con un po' di pazienza, può sbrogliare dal suo involucro sensibile. La più semplice intuizione sensibile del mondo esterno, le generalizzazioni semi-immaginative che compongono la conoscenza degli spiriti ordinarii, certo sono

ancora lontane da una veduta puramente speculativa, ma la profetizzano. Sono vere per quel tanto che lo possono essere, fino a quel punto, cioè, al quale arrivano; ma sono esclusivamente così perchè in loro si cela una verità profonda che lo spirito è in grado di raggiungere in una forma assai più pura, purchè si tratti di uno spirito veramente filosofico. Similmente, le eterne cose ci si possono dischiudere dinanzi sotto forme e rappresentazioni finite; ma tra la figura terrena e la celeste realtà deve intercorrere una relazione reale. Se una rappresentazione è una vera rappresentazione, deve appartenere a quello stesso ordine a cui appartiene la cosa rappresentata. La relazione che intercede tra l'una e l'altra, è una relazione capace di essere pensata, è una relazione che, quantunque non possa essere appresa adeguatamente dalla intelligenza individuale ancor prematura, tuttavia il pensiero, ossia l'intelligenza in genere, è in grado di apprenderla. La fede non ci può far conoscere nulla che sia assolutamente imperscrutabile per la ragione. Una rivelazione può possedere una certa qual potenza di prova, può esercitare una certa qual influenza sullo spirito degli uomini, semplicemente perchè il suo contenuto è implicitamente razionale.

Ragione | Fede

Ma se il contenuto della rivelazione non si può più considerare come superiore alla ragione, allora la ragione umana non solo può indagare, ma è obbligata ad indagare tutta la luce che una investigazione reverente e meditata può gettare sopra tale

contenuto. Essa può sforzarsi di verificarlo, può disbrogliarlo da tutto ciò che di accidentale vi può essere, può andarne sviluppando l'organica unità, stabilire in quali relazioni si trovi cogli altri elementi della sua cultura, in una parola, dargli quella forma di conoscenza che abbiamo designata col nome di « pensiero filosofico ».

CAPITOLO V.

Necessità della Religione.

I.

Ogni esperienza religiosa presuppone dei sentimenti e degli atti, che possono essere emessi soltanto da esseri spirituali ed intelligenti, sentimenti ed atti, che hanno la loro base in certe relazioni necessarie che passano tra lo spirito umano ed il Divino, e che, perciò, non sorgono accidentalmente, ma hanno la loro scaturigine nella inconscia obbedienza alla logica nascosta circa il modo di procedere dello spirito. Ora, è compito della filosofia lo spiegare queste relazioni, e delineare le varie tappe di quel lavorio mediante il quale lo spirito finito varca i limiti della sua finitezza ed assorge fino alla comunione colle cose invisibili ed eterne — è compito della filosofia, in altre parole, il mostrare come sia necessario allo spirito, in quanto è spirito, il mettersi in relazione con Dio, ed il determinare quale sia l'idea di Dio che viene presupposta dalla sua esperienza religiosa. Col mandare ad esecuzione questo suo compito, la filosofia viene a dimostrare la necessità della religione.

E' appena necessario il dire che la frase « ne-

cessità della religione » non suppone nulla di così naturalmente falso come sarebbe il dire che ogni individuo debba necessariamente essere religioso. Per dimostrare che la religione è necessaria per l'uomo in quanto uomo, non abbiamo bisogno di dimostrare che non è mai esistito un essere umano il quale non abbia sentito questa necessità. Parliamo della necessità della religione in quel modo con cui parliamo della necessità della morale, della legge, della scienza o della filosofia. Si può benissimo sostenere che la morale è basata sopra principii che non sono arbitrarii, ma che sgorgano spontanei dalla stessa essenza intima della ragione, e nel riconoscimento e nella pratica dei quali, ogni essere ragionevole trova il complemento della sua propria natura, mentre ammettiamo nel medesimo tempo, come non possiamo fare a meno di ammettere, non soltanto che sonvi molti individui i quali sono viziosi, ma anche che esistono molti individui, che dico? delle razze intere le quali si trovano ancora ad un livello così basso del progresso umano che a stento si può dire abbiano un concetto qualunque di diritto, od anche solo un concetto rudimentale. Che anzi, si può ritenere che esista una scienza dell'estetica, la quale è capace di evolversi logicamente sviluppandosi dai primi principii, senza ignorare, nel medesimo tempo, il fatto che esistono moltitudini di esseri umani nei quali il senso della bellezza o è assopito, oppure è depravato. Così si può anche dimostrare che la religione ha in se stessa la più elevata delle necessità

— una necessità che fa parte della natura stessa della ragione, e perciò di tutti gli esseri ragionevoli, in quanto tali, sebbene nello sviluppo dell' individuo possa esservi un elemento di contingenza o d'arbitrio, il quale, può far sì che egli si allontani parecchio dalla sua vera natura e dal suo destino.

Ancora, quando si sostiene la necessità della religione, con ciò non si vuole affatto dimostrare che le idee religiose di tutti gli uomini o di tutte le razze o di tutti i tempi coincidono fra loro; oppure che in religione è necessario soltanto quello attorno al quale tutti gli uomini e tutti i tempi sono caduti d'accordo. Le verità universali non sono quelle in merito a cui tutti gli uomini e tutti i tempi andarono d'accordo. In religione non si arriva all'elemento universale col tralasciare, nello studio delle varie religioni positive, quelle speciali caratteristiche le quali si distinguono le une dalle altre, conservando solamente quelle idee o quelle credenze che si riscontra essere comuni a tutte. Imperocchè, un processo di questo genere — un processo mediante il quale, per esempio, si potesse venire a sapere che nel cristianesimo appartiene veramente alla sua essenza, soltanto ciò che è stato comune non solamente alle grandi religioni storiche, ma anche al più volgare scetticismo ed al culto degli idoli un processo, ripeto, di questo genere, non solo ridurrebbe la religione ad un sentimento vago, ossia ad un'astrazione di un carattere il più magro ed indefinito che si possa concepire, ma non sarebbe

in grado di fornire alcuna spiegazione di ciò che nelle religioni più elevate costituisce l'elemento ricco di maggior valore. E' veramente e profondamente umano, non già quello che è comune alla barbarie ed alla civiltà, ma precisamente quello per cui la civiltà differisce dalla barbarie. Come nel caso degli individui, così anche in quello delle razze, sonvi molte idee essenzialmente vere, le quali son pure capaci di essere afferrate dall'intelligenza umana soltanto quando è pervenuta ad un certo punto del suo intelletuale progresso. Perciò si comprende assai facilmente come in una religione vi possano essere idee o dottrine essenzialmente ed assolutamente vere, mentre nello stato attuale dell'esperienza del mondo, la conoscenza delle stesse può prodursi solo in un periodo più recente della storia, ed anche allora in una porzione molto ristretta della razza. Di più, è naturale che ovunque noi siamo costretti ad introdurre il concetto di incremento, ossia di sviluppo — ovunque ciò che andiamo contemplando è una cosa che va raggiungendo lentamente la sua perfezione, non mediante accrescimento, od aggiunta di materiali affini, ma mediante un'evoluzione graduale, partendo dallo stato di germe o di embrione per arrivare allo stato di organismo perfetto — quivi la vera idea della cosa non si può ottenere col ricercare ciò che può essere comune allo stato più basso ed al più elevato, ed a ciascun' epoca intermedia della sua esistenza.

Il perdere di vista il germe, oppure il fiore od

anche il frutto, oppure il considerare soltanto ciò che è comune a questi varii stadii ed al seme, allo stelo ed al tronco, non ci può essere di alcun aiuto per vedere quale sia davvero l'idea che deve farsi della pianta. Perciò, se nella storia religiosa del mondo noi possiamo scoprire qualche indizio di uno sviluppo progressivo, questo non ci è dato ottenere col lasciare in disparte cio che è particolare del cristianesimo — e cioè, quelle idee o dottrine che costituiscono la sua gloria speciale e la sua speciale eccellenza, tenendo conto solamente di ciò che esso ha in comune col più primitivo e rozzo culto della natura, dal quale si deve ben distinguere l'idea essenziale di religione. Se accettiamo il concetto di uno sviluppo organico che si verifichi in religione, viene allora a presentarsi un genere di necessità che si può predicare tanto delle più basse, quanto delle più elevate religioni del mondo; le prime, e cioè le religioni più basse, contengono qualche cosa che non si può eliminare da un' idea perfetta di religione, qualche cosa che ne è la necessaria presupposizione; e la religione più elevata, mentre trascende tutto ciò che di vero e di valido esiste in seno alle religioni più basse, deve pure nel medesimo tempo, comprenderlo. Però, se la cosa sta veramente così, in religione la verità universale, ben lungi dal consistere in ciò che è comune a tutte le religioni, si deve dire che non vi è una sola idea nella religione più elevata ossia perfetta che rimanga ciò che era nelle religioni precedenti. In ogni sviluppo or-

ganico, l'organismo perfetto, mentre abbraccia ed assorbisce, annulla pure contemporaneamente e trasmette tutto ciò che appartiene alle epoche più primitive ed imperfette della sua vita. La virilità presuppone, ma non conserva fisicamente oppure mentalmente, quelle qualità che sono caratteristiche proprie della gioventù, oppure della fanciullezza od anche dell' infanzia. Perciò quello che è comune a tutte le epoche della vita dell'uomo, non si può raggiungere per induzione, ma solo coll'aggrapparci a quell' idea che a tutte le forme successive ed a tutti i successivi aspetti fornisce il carattere di un unico tutto organico. Similmente, una semplice considerazione empirica delle varie religioni del mondo, od anche della loro storica successione o delle loro storiche relazioni, per quanto possa essere importante perchè appresta i materiali che sono necessarii a costruire una « scienza delle religioni », da se stessa non costituisce una scienza, e non ci fornisce ciò che in religione è veramente universale. Se vogliamo raggiunger questo, dobbiamo esser in grado di passar oltre alle semplici forme storiche e scorgere, al di là delle stesse, l' idea che sempre si va avanzando verso la sua completa realizzazione, l' idea che, ad ogni tappa del suo divenire, nulla perde, ma nulla anche lascia immutato e compie il passato soltanto col trasmutarlo.

La forma assoluta o perfetta dell' idea, ben lungi dal darci ciò che è comune a tutte le altre forme, non conserverà immutato un solo elemento, fra

quelli che le appartengono. Mentre spiega il significato latente di tutto ciò che è vero nelle religioni inperfette, lo trascende, e col trascenderlo, lo annulla, o lo distrugge.

E quindi, il mostrare la necessità della religione, equivale al mostrare come la relazione religiosa — la trascendenza di tutto ciò che è finito e relativo e l'elevazione dello spirito finito nella comunione con uno spirito infinito ed assoluto — sia una cosa che fa parte della natura stessa dell'uomo. Abbiamo già discusso la teoria della nescienza, ed abbiamo fatto quanto stava in noi per provare che l'impossibilità cui si accenna di una conoscenza di Dio era basata sopra quella sterile opposizione del finito e dell' infinito, del relativo e dell'assoluto, che appartiene ad un genere molto imperfetto di metafisica. D'altra parte, quanto ora ci resta a dimostrare è questo, che lo spirito finito non solamente può, ma deve assorgere alla conoscenza di Dio. Non solamente il pensiero non si trova affatto preclusa la via ad una conoscenza di Dio, dalla sua propria natura, ma per lo meno fino ad un certo punto si può sostenere che il pensiero non può essere pensato senza una conoscenza di Dio latente, od implicita poco importa. Ben lungi dal riscontrare nel finito l'unica sfera di conoscenza che esista, ben lungi dal considerare una conoscenza dell' infinito come illusoria ed erronea, possiamo invece asserire che la conoscenza finita, in quanto è qualche cosa di finito, è illusoria e falsa, e che ogni conoscenza contiene

in se stessa un elemento assoluto od infinito, senza del quale tutto quanto il complesso della conoscenza e dell'esperienza finita andrebbe a por capo nel caos.

Tuttavia, quando noi ci facciamo ad esaminare i fondamenti, in base ai quali si sostiene la necessità della religione, e le varie tappe del lungo lavorìo mediante il quale noi siamo astretti ad ammettere questa necessità, ci imbattiamo in una teoria che, qualora fosse vera, precluderebbe la via ad ogni tentativo di questo genere. Se il mondo si potesse spiegare semplicemente in base alla materia, in base a leggi e conseguenze materiali, se tutto quanto il sistema delle cose, compresa la vita e l'intelligenza, si può ridurre ad un complesso di forze meccaniche ed alle sue trasformazioni, allora, non soltanto non occorrerebbe, ma non sarebbe nemmen possibile quella spiegazione assai più elevata che si trova implicita nell' idea di Dio e delle relazioni che con Lui ha lo spirito umano. Ed infatti, cosa presuppone la frase « necessità di religione » ? Come vedremo, essa presuppone che, nella natura dell'uomo, in quanto è un essere intelligente e cosciente, siavi qualche cosa che lo costringa ad elevarsi al di sopra del mondo della materia e del finito, e non trovi riposo in nessun luogo altro che nell' infinito, nello Spirito che tutto abbraccia. Invece, cosa presuppone la teoria in questione? Essa presuppone che non siavi alcun bisogno di una spiegazione di tal genere in quanto che i fenomeni del mondo

della natura, e, molto probabilmente, anche quelli del mondo dello spirito, sono capaci di una spiegazione senza che si debba ricorrere per essa ad una religione, in quanto che sono basati sopra una serie di principii, che sono i più semplici ed insieme i più scientifici.

L'idea della necessità della religione, fu assai sovente oscurata dal falso giro preso dagli argomenti dei controversialisti. Si fecero varii tentativi allo scopo di confutare il materialismo ed il positivismo, ma questi tentativi, all'atto pratico, si sono rivelati inefficaci, poichè i teisti hanno riconosciuto tacitamente che la posizione loro attribuita dagli avversari era perfettamente insostenibile. In realtà la vera debolezza del materialismo non istà precisamente là, dove l'hanno collocata i teisti, nè la sua forza sta in ciò che esso si sforza di sostenere. Allorquando il materialismo si sforza in diversi modi di spiegare il mondo in base alla materia ed alle materiali conseguenze, come in base alle leggi inerenti alla materia, quando si sforza di ridurre tutto quanto il sistema delle cose, compresa la vita e l'intelligenza, ad una serie di mutamenti molecolari e ad una serie di forze meccaniche, eliminando così Dio dal mondo, la necessità di una spiegazione che presupponga quella di una religione viene troppo abbassata col dire essere necessario un « Creatore Onnipotente », esser necessario « un Disegnatore e Governatore sapientissimo del mondo ». Come vedremo più minutamente in seguito, contro tale con-

cezione si può molto legittimamente obbiettare che la stessa è essenzialmente dualistica. Non solo si concepisce Dio come un Creatore od Inventore esterno, ridotto ad essere qualche cosa di finito, ma si rende anche il vincolo che lo unisce col mondo qualche cosa di puramente e semplicemente arbitrario, ed il mondo stesso viene spogliato di ogni e qualsiasi realtà e reale unità.

Non si può partire dall'esistenza della materia o di un mondo materiale, e passare poi d'un salto all'esistenza di un essere spirituale, di un essere intelligente, concepito come causa od Inventore esterno. Non vi può essere alcun nesso causale tra due cose fra loro tanto eterogenee. Inoltre, non si può attribuire una unità reale, ossia sistematica, al mondo con una teoria dello stesso che esige ripetute interposizioni di una potenza puramente arbitraria. Se la concezione che noi abbiamo del mondo è tale da richiedere l' interposizione di un nuovo atto creativo per poter spiegare i fenomeni organici e vitali, come per la spiegazione anche di ogni nuovo gruppo o specie di organismo, e per l'esistenza di esseri intelligenti e coscienti ; per ultimo, se, per spiegare le innumerevoli relazioni che passano tra i vari ordini dell'esistenza e soprattutto fra quelli fra i quali noi veniamo a scoprire la connessione di mezzo e di fine, dobbiamo far ricorso al concetto di una serie perenne di nuovi atti soprannaturali, se tale, dico, è la concezione che noi abbiamo del mondo, e del modo con cui esso richiede di esser spiegato, par-

tendo dall'esistenza di Dio, allora dobbiamo riconoscere che non senza fondamento è l'asserzione secondo la quale tale concezione è una concezione puramente dualistica, e non è punto in grado di dare al mondo una unità razionale e sistematica. Imperocchè, non può darsi sistema là, dove abbiamo una successione isolata di elementi variamente separati gli uni dagli altri da un fattore arbitrario, o da una perenne ricorrenza di inestricabili nodi, che vengono recisamente tagliati da un improvvisato *deus ex machina.*

La semplicità della teoria materialistica gode, sopra questa spiegazione del mondo, di non pochi vantaggi. Considerata nel suo complesso, essa è una teoria che tenta di dare unità, coerenza, coesione, e completezza alla concezione che noi abbiamo dell'universo, col considerare tutti i fenomeni come se, in ultima analisi, si potessero risolvere nell'azione dinamica di atomi e di molecole di materia. Quando siamo riusciti a stabilire quale sia la natura di questi atomi, e delle leggi che ne regolano il moto, si ritiene che abbiamo a noi davanti il segreto dell' intero mondo conoscibile. Le scienze fisiche hanno ora accertato come i fenomeni che esse maneggiano non sono altro che altrettante modificazioni di una comune energia. Il calore, la luce, l'elettricità, il magnetismo, non sono se non modi diversi di moto che si producono sotto diverse condizioni, e che, direttamente od indirettamente, si possono trasmutare l'uno nell'altro. A quella guisa che

il moto stesso non si può concepire se non come effetto od espressione di forza, così, tutti i fenomini fisici, sostanzialmente si possono risolvere in altrettante manifestazioni di forza. Di più, una tendenza naturale dell'indagine moderna, è quella di confondere i problemi chimici coi problemi meccanici, e cioè, di risolvere i problemi chimici colla fisica molecolare. Infatti se ci innalziamo appena al di sopra di tutti questi fenomeni, riscontriamo che la scienza non è ancor stata in grado di attribuire la produzione dei fenomeni vitali che si verificano nella pianta e nell'animale, all'opera di leggi fisiche o chimiche. Però, quando si pensi che fenomeni così diversi fra loro, quali son quelli della luce, del calore, dell'elettricità, ecc., è provato che non sono se non altrettante modificazioni di comuni energie, ognuna delle quali sta a rappresentare esatta mente il quantitativo equivalente di quella dalla quale fu trasformata; quando si pensi, inoltre, che le così dette energie vitali, di cui sono fornite le piante e gli animali, dipendono dall'azione interna e chimica del cibo che ingoiano e dell'aria che respirano, e che, perciò, nelle sostanze organizzate non vi è energia che prima non abbia esistito sotto la forma di energia chimica oppure fisica; e, finalmente, quando veniamo ad accorgerci che, conformemente alle ultime speculazioni biologiche, il protoplasma, base ultima della vita, è semplicemente una combinazione di elementi chimici, i quali agiscono e reagiscono gli uni sugli altri, e che, così come la

forma della funzione e della composizione sostanziale, sono identici in tutti gli organismi dal più basso al più elevato, si dice che il risultato a cui da tutto ciò veniamo indotti dalle prove che si possono presumere essere le più forti e convincenti, è questo, che la vita è semplicemente una energia fisica o chimica trasformata, e si risolve infine nella forza molecolare. Finalmente, quantunque sia ammesso universalmente che tra l'organizzazione ed il pensiero sussiste un Hiatus ancora incolmato, pure, quando ci facciamo a riflettere sulla relazione stretta ed inseparabile che esiste tra le varie attività mentali degli esseri che sono forniti di una coscienza e l'organizzazione fisica colla quale si trovano in stretta connessione ; quando ci facciamo a considerare che fra tutti i pensieri e tutte le emozioni, che nella loro interminabile molteplicità e varietà costituiscono la nostra vita di coscienza, non ve n'è uno solo che non si trovi intimamente connesso con qualche mutazione o modificazione fisica, che si verifica nella materia cerebrale di colui che pensa, non si può forse dire che la conclusione alla quale veniamo indotti dall' indagine scientifica è questa, che, cioè, anche il pensiero non sia se non una funzione della forza molecolare, di quella stessa forza molecolare che trova la sua espressione più primitiva nei fenomeni della natura inorganica ? « Non posso trovare » ecco le notissime parole di uno dei più eminenti biologi dei nostri tempi, « nessun punto logico d'arresto tra l'ammettere che questo è il caso e cioè

che le azioni vitali « di un fungus » o di una foraminifera sono le proprietà del loro protoplasma, ed il risultato diretto della natura della materia di cui sono composti » e l'ammettere ulteriormente che tutte le azioni vitali, si può dire con egual diritto, siano il risultato delle forze molecolari del protoplasma dal quale derivano.

E se la cosa sta veramente così, deve esser pur vero, nello stesso senso e con eguale misura, che i pensieri da me ora espressi ed i pensieri che questi miei pensieri suscitano in altri, non sono se non l'espressione dei cambiamenti molecolari che si verificano in quella materia della vita che è la fonte di tutti gli altri nostri fenomeni vitali (1). « Non ci sentiamo forse tentati, così si esprime una autorità scientifica di prim'ordine, non ci sentiamo forse tentati di accordarci, fino ad un certo punto, con Lucrezio quando afferma come sembri che « la natura faccia tutte le cose spontaneamente, da se stessa, senza alcun intervento di Dio », o col Bruno quando dichiara che la materia non è « quella capacità semplicemente irrisoria che è stata dipinta dai filosofi, ma la madre universale, la quale mette alla luce tutte le cose, siccome frutto del suo seno fecondo ? » Io credo fermamente nella continuità della natura, e perciò non mi sento di arrestarmi bruscamente là dove cessa di funzionare il nostro microscopio. Per necessità intellettuale, intendo il limite che viene im-

(1) Huxley's *lay sermons*, p. 138.

posto alla prova esperimentale, e quella forza la quale discerne nella materia che noi fin quì, indotti dall' ignoranza in cui versavamo circa le potenze latenti, e nonostante la reverenza che dicevamo di nutrire per il suo Creatore, abbiamo coperto di obbrobrio, la promessa e la forza di tutta la vita terrena » (1). Quindi, si può dire che ciò a cui questa teoria ha diritto, è questo, che essa viene a fornirci un'idea del mondo e di tutti i varii ordini di esseri che in esso sono contenuti, che è semplice e fornita di molta coesione, rappresenta tutti i fenomeni come se fossero l'impressione di una serie di principii noti o di leggi note, e degli stessi ci fornisce una spiegazione la quale è indipendente da qualunque fattore arbitrario. Nè in principio, e nemmeno negli stadii successivi di quel lavorío o processo che vuole spiegare, essa non esige od ammette alcun intervento soprannaturale. E perciò, si può dire che è una teoria la quale esclude assolutamente quella spiegazione del mondo su cui si ritiene si basi la religione, e cioè quella spiegazione che si fonda sull' idea di Dio, e sulla cosciente relazione in cui gli uomini debbono trovarsi con lui, idea che costituisce il fondo sostanziale di tutte le religioni.

Ciò posto, non credo che l'argomento dei materialisti si possa adeguatamente affrontare e confutare, ossia non credo che si possa sostenere la necessità della religione, ricorrendo al concetto di un

(1) Tyndall's *british association address*, p. 55.

Creatore o Disegnatore antropomorfico. Una onnipotenza esterna ed arbitraria risolve veramente tutte le difficoltà, ma la soluzione che essa ne dà pecca di eccessiva facilità, ed anche quando all'onnipotenza aggiungiamo l' intelligenza e la sapienza che elabora i materiali da lei tratti dal nulla per accomodarli ad una serie ingegnosa di adattamenti e di relazioni con una serie di scopi preconcetti, la concezione di Dio, che in tal modo ne viene a scaturire, anche lasciando da parte tutte le altre obbiezioni, è una di quelle concezioni che si allontanano parecchio da quell'intelligenza infinita che tutto abbraccia, dalla quale vengono a scaturire ed alla quale vanno a por capo tutte le nostre religiose aspirazioni.

Tuttavia, vi è un altro punto di vista col quale io credo si possa dimostrare in modo esauriente, la debolezza della concezione materialistica, ed insieme la necessità di una concezione religiosa del mondo; — la prima, e cioè la concezione materialistica, per quel tanto almeno con cui si può dimostrare che la base dalla quale piglia le mosse il materialismo, e sulla quale si sforza di costruire la sua concezione del mondo, non è una base reale, ma una base alla quale si arriva soltanto mediante una falsa astrazione; la seconda per quel tanto con cui si può dimostrare come quando ci rifacciamo veramente alle origini, quando i nostri pensieri pigliano davvero le mosse là, dove debbono pigliarle legittimamente, sia costretto ad avanzarsi passo per passo, quasi mosso da una invincibile interna necessità, e non possa

fermarsi fino a che non sia andata a por capo nella sfera della verità assoluta ed universale, ossia in quello Spirito Infinito, che è, ad un tempo, il principio e la fine, la fonte e la spiegazione finale di ogni pensiero e di ogni essere.

Seguendo il corso dei pensieri che in tal modo mi si presentano, mi sforzerò di dimostrare, avanti tutto, cosa sia quella debolezza di natura che vizia alla base il punto di vista materialistico, e fa sì che sia impossibile basare sul materialismo una spiegazione adeguata del mondo; e, in secondo luogo, in che consista quella necessità di pensiero, che ci sforza a fare continuamente un passo innanzi verso il punto di vista veramente assoluto della religione.

II.

L' inadeguatezza di tutte le teorie materialistiche del mondo, si può considerare come duplice; *a*) da un lato si professa apertamente di escludere lo spirito, ossia in ultima analisi di ridurlo ad una funzione della materia, cosa questa che i materialisti presuppongono realmente od ammettono implicitamente fin dapprincipio; *b*) Il principio di cui essi si servono come di chiave di Volta per poter spiegare tutti i fenomeni del mondo — e cioè il principio della forza ossia della causalità meccanica — si può applicare solo alla natura inorganica, ed è inapplicabile ai fenomeni organici ossia vitali, e

manca assolutamente di qualsiasi efficacia quando si tratti di spiegare la coscienza o l' intelligenza.

1. — Come abbiamo già visto, la tendenza della speculazione materialistica moderna è quella di ridurre lo spirito ad un modo, ad una mentale attività, ad una funzione come un'altra, della materia. Si afferma in modo più o meno esplicito, che il principio della convertibilità della forza è applicabile ai fenomeni della coscienza e del pensiero, unitamente ai fenomeni della natura materiale. A quella guisa che la forza meccanica può esser trasformata in forza chimica, ed in qualche caso particolare si può dimostrare che quest'ultima è l'equivalente esatto della prima, così e similmente, la forza vitale altro non è che la forza chimica o meccanica trasformata; e per ultimo, noi veniamo a raggiungere uno stadio ulteriore del processo quando riscontriamo che l'energia vitale si è convertita in una sensazione, in una volizione, ed in altri consimili fenomeni della coscienza.

Ciò posto, e tralasciando per il momento altre obbiezioni, la fallacia fondamentale che si trova contenuta in questi modi di rappresentare le cose sta in questo, che gli stessi presuppongono tacitamente e devono di necessità presupporre, sin dal bel principio, ciò che dicono di voler raggiungere se non verso la fine. Voi non potete mettere lo spirito allo stesso livello della materia, giacchè lo stesso tentativo di farlo deve già partire dal concetto di spirito. Il primo passo che si fa in un' indagine di que-

sto genere presuppone la categoria del pensiero, ed il problema che non si vuole investigare può esser posto in tale maniera, solamente servendosi dei termini del pensiero. Nelle vostre investigazioni, voi non potete pigliare le mosse da una serie di fatti obbiettivi, sterili, in se stessi identici, denudati di ogni elemento ideale, di ogni contributo del pensiero. Il fatto più piccolo e più basso che può esser oggetto di una osservazione esterna non sta a rappresentare un'entità indipendente, un fatto, una entità che possa fare a meno dello spirito, e fuori del quale lo spirito possa, in un modo o nell'altro, emergere; si tratta, in quella vece, di un fatto che viene ad apparire allo spirito che l'osserva, nel medium del pensiero, ossia lo spirito rappresenta un fattore inseparabile. Poco c'importa di indagare qui se ci siano delle cose che si possano considerare come un mondo perfettamente estraneo al pensiero, se ci siano delle cose che, come la materia e gli atomi materiali esistano in se stesse innanzi che uno spirito qualunque prenda a percepire od a pensarle. Anche se fosse possibile concepirle degli atomi di questo genere, ad ogni modo, prima che uno incominci a tenerne conto, è necessario che incominci a pensarle; e pensando ad atomi di questo genere, voi non potete mai pensare, voi non potete mai provare che non ci siano delle cose come il pensiero, altro che come prodotto ultimo degli atomi. Innanzi di poter raggiungere il pensiero, ossia lo spirito, come risultato ultimo, bisogna che incominciate dall'eliminarlo dai dati del

problema, dal quale avete prese le mosse ; e questo voi non potete fare, più di quello che siate in grado di reggervi sulle spalle in luogo di reggervi sui piedi, o di derubarvi alla vostra ombra.

Il circolo vizioso nel quale si aggira il materialismo e che è da esso presupposto, si può attribuire ad una comune illusione alla quale vanno soggetti tutti gli spiriti, illusione della quale anche non pochi degli spiriti colti non riescono a liberarsi del tutto, e che spetta in modo particolare alla filosofia il dissipare. Ad un osservatore ordinario ed irriflessivo pare di esser messo al confronto con un mondo di realtà che esistano in se stesse e per se stesse, precisamente nel modo con cui egli le percepisce, e delle quali egli altro non è che uno spettatore passivo. Quanto egli conosce di queste realtà esterne, come sarebbe la loro solidità, la loro estensione, la loro figura, il loro numero, il loro peso, la loro misura, la loro permanente identità, le loro rassomiglianze e le loro differenze, anzi, perfino la varietà dei loro colori, dei suoni che da esse si sprigionano, dei gusti ecc., tutto assume per lui l'aspetto di fatti oggettivi, che esistono nella natura precisamente in quel modo in cui vengono ad apparire nello specchio della sua propria coscienza. L'osservatore più colto, com'è naturale, ha oltrepassati i limiti di un sensazionalismo tanto cieco, ammettendo, come ammette e deve ammettere, che per lo meno qualche cosa di ciò che il pensiero ordinariamente attribuisce alla natura ed agli oggetti esterni

abbia ad esistere solo relativamente alla sensibilità dell'osservatore. Ma non di rado, anch'egli, in modo assai più elaborato, quantunque ancora inconsciamente, viene tratto in inganno dallo stesso errore, che consiste nel trasferire al mondo dei fenomeni od all'esperienza esterna ciò che è dovuto solamente alla potenza originale del pensiero, e che la stessa presuppone. Egli non accetterà se non ciò che verrà dato dall'osservazione e dall'esperienza. Per lui nulla avrà importanza o valore alcuno all' infuori di ciò che egli si sentirà in grado di dimostrare provenirgli dalla più attenta osservazione della natura. Egli ricorderà semplicemente, tutt'al più classificherà e generalizzerà i suoi fatti ed i suoi fenomeni, e nulla vorrà a che fare con delle vuote astrazioni e delle finzioni puramente soggettive. Eppure anche qui si cade assai spesso in quella stessa illusione alla quale ho già accennato. Gli empiristi, ossia i materialisti, mentre suppongono di aver a che fare semplicemente con un cumulo di aridi fatti materiali e di esperienze, fanno poi uso continuo di astrazioni, come son quelle che sono espresse colle parole forza, legge, materia, come se queste astrazioni si trovassero allo stesso livello delle cose che cadono sotto i sensi, e le considerano nelle loro investigazioni e nei loro ragionamenti come se fossero al trettante entità reali, date per via immediata, separatamente dall'attività di pensiero alla quale in realtà appartengono. Od anche, mentre fanno mostra di un omerico disprezzo per tutto ciò che è soprassen-

sibile, se ne servono di continuo, e non possono avanzare di un solo passo senza servirsene, quantunque il più delle volte in modo affatto sprovvisto di critica ed a casaccio, delle categorie che vengono espresse coi nomi di *unità, molteplicità, identità, differenza, causa, effetto, sostanza, proprietà*, ecc., categorie, che sono pure altrettante forme metafisiche adottate inconsciamente, senza nessuna garanzia o giustificazione, traendole dal regno delle idee, che egli ignora oppure nega. Breve, l'empirico è, e non può fare a meno di essere, un inconscio metafisico, ed il materialista un inconscio spiritualista.

Illustriamo brevemente questo concetto.

Ammettiamolo, tutta la conoscenza che noi abbiamo della natura deriva dall'esperienza. Ma l'esperienza presuppone qualche cosa che non si trova nella sensazione, e senza della quale la stessa esperienza non può esistere. Noi conversiamo colla natura, servendoci dei nostri organi sensori. E che cosa possiamo raggiungere al massimo servendoci dei nostri sensi? quanto possiamo raggiungere si è semplicemente una serie di sensazioni isolate e transitorie. Ma le sensazioni isolate e transitorie non sono la conoscenza. Se desse fossero tutto, la nostra coscienza altro non sarebbe che una serie interminabile e tumultuosa di fuggitive impressioni, transitorie, sconnesse, incoerenti, che si respingerebbero e si obliterebbero a vicenda l'una l'altra, incapaci di esser arrestate in modo da poter essere comparate o combinate, incapaci non solamente di essere erette al grado di un corpo si-

stematico di scienza, ma perfino di essere l'oggetto più piccolo di una conoscenza reale. Non ci sarebbe ripetizione o riproduzione che fosse in grado di far sì che questi muti fantasmi divenissero qualche cosa di articolato ; imperocchè nulla ci sarebbe che fosse capace di dar loro la capacità di possedere un significato loro proprio, nulla ci sarebbe che fosse in grado di dar loro la potenza di riportare o di spiegare la loro propria provenienza. Abbiamo bisogno assoluto di aver in mano qualche cosa che unifichi, qualche cosa che concentri la potenza frammezzo al flusso delle impressioni, allo scopo di strapparle dal dominio del caos, di identificarle, connetterle, compararle, rivelarne le mutue relazioni, coordinarle in una serie coerente di oggetti di conoscenza. E questa potenza costante frammezzo alle variazioni, questa potenza unificatrice, è, e non può fare a meno di essere, quella spirituale aseità, quell'eco che ha coscienza di se stesso, che non ci vien dato dai sensi, che non si riscontra in questa od in quella sensazione, ma che è comune a tutte le sensazioni, al quale tutte come una ed una come tutte si riferiscuno, e che tutte le raccoglie in un'unica unità di pensiero. In una parola, se volete ricostruire la realtà del mondo esterno, rendere possibile una conoscenza minima, anzi, per noi, perfino l'esistenza di molecole e di atomi, dovete assolutamente incominciare dal presupporre l'esistenza di quel pensiero, ossia di quell'io pensante, che alcuni ci vorrebbero per-

suadere essersi educato e svolto dalle molecole e dagli atomi.

In tal modo si presuppone la potenza originaria del pensiero allo scopo di pervenire a raggiungere anche quel punto di partenza per la scienza che viene presupposto dall'esistenza delle cose esterne, poichè non si può predicare alcuna relazione se non di quegli oggetti che sono forniti, ognuno in particolare, di un'identità ben definita. Quando noi ci facciamo a riunire insieme un cumulo di cose in un sistema ordinato, servendoci dei concetti di causa ed effetto, non facciamo altro che cadere in una vuota espressione dello stesso principio. Le scienze particolari altro non sono che altrettante connessioni deliberate e sistematiche di quel processo mediante il quale, sin dagli inizii dell'esperienza, il pensiero va mettendo fra di loro in connessione le sensazioni isolate. Quel concetto di forza ossia di causalità fisica, partendo dal quale il materialista vorrebbe riuscire a costruire il mondo indipendentemente dallo spirito, è esso stesso una creazione od una categoria dello spirito, ed in luogo di considerare il pensiero ossia l'energia mentale come il prodotto finale nel quale la forza può andarsi a convertire, noi dobbiamo considerare la forza in se stessa come qualche cosa che esiste solamente in forza del pensiero. È bensì vero che tutto ciò che l'empirista comprende sotto il nome di causalità altro non è che le coesistenze regolari e le successioni dei fenomeni che ci vengono porti dall'esperienza sensibile, e che egli

considera ogni vincolo di necessità che passi tra di loro come una semplice finzione soggettiva, od una metafisica illusione. Ma, che la causalità non sia un concetto illusorio sovrimposto all'esperienza, è cosa provata dal fatto che nessuna esperienza, e soprattutto nessuna esperienza scientifica, ossia sistematica, senza di essa sarebbe possibile. Il concetto, ossia la credenza nella uniformità della natura, concetto sul quale si basa la scienza, non è una costruzione dell'esperienza, ma è cosa presunta in ogni singolo atto dell'osservazione scientifica. Imperocchè nello sforzo che si fa per spiegare un qualunque cangiamento, noi supponiamo che ci sia un cangiamento in un ordine che, per ipotesi, avrebbe ad esser costante, e si sente il bisogno di una spiegazione solamente basandosi sopra di una tale ipotesi. L'alterazione che non si riferisce a quanto non altera, non è una alterazione. Che vi siano delle conseguenze che non sono qualche cosa di arbitrario, ma qualche cosa di invariabile, conseguenze che si trovano fra di loro strettamente unite da un vincolo di assoluta necessità, la è una presupposizione iniziale di ogni investigazione od esperienza od esperimento, mediante il quale noi procuriamo di scoprire e di registrare le condizioni nelle quali si verificano i fenomeni. In altri termini, la scienza, in forza della sua stessa esistenza, si basa sull'idea della causazione naturale, idea, questa, che non rappresenta una sovrimposizione fatta alla natura, ma un'idea percepita in seno alla natura stessa, e che non ci può venir fornita da una

semplice esperienza sensibile. Ed in tal modo ci imbattiamo sempre nel principio secondo il quale non è possibile far scaturire il pensiero dalle forze, ossia dalle energie materiali della natura, poichè per poter avere una qualche conoscenza di queste forze e di queste energie, anzi, per poter percepire anche la semplice esistenza delle stesse — dato che la parola esistenza possa avere per noi un qualche significato — è necessario partire dal presupposto dell'esistenza del pensiero. Tutte le spiegazioni che ci vengono fornite dalla concezione materialistica, si aggirano in un circolo vizioso, nel circolo vizioso, cioè, che la materia che è oggetto del pensiero, sia essa stessa la produttrice del pensiero. Il voler fare del pensiero una funzione della materia equivale semplicemente a fare del pensiero una funzione di se stesso.

2. — Come ho già detto, il secondo vizio che si trova alla base della concezione materialistica sta in questo, che la stessa tenta di far sì che la causalità diventi il principio fondamentale mediante il quale si possano spiegare tutti i fenomeni del mondo, a partire da quelli della natura semplicemente organica ad arrivare fino a quelli dell'intelligenza e della coscienza. Ci si dice che le relazioni chimiche altro non sono che una forma speciale delle relazioni fisiche molecolari, che le relazioni vitali altro non sono che una serie di relazioni chimiche o molecolari condizionate, semplicemente condizionate; e quantunque di questo modo di concepire la cosa non si possano ancora portare delle prove perento-

rie, pure giorno verrà in cui il trionfo dell'investigazione scientifica troverà nella sensazione, nel sentimento, nella volizione, in tutti i fenomeni dello spirito, qualche cosa che non é altro che una funzione dell'organizzazione materiale, e perciò solo una manifestazione della forza meccanica che agisce universalmente, dominando su tutto.

Ma, qualora venga esaminato un poco più davvicino e minutamente, si può dire che questo principio sia veramente di un'applicazione tanto universale? Possiamo noi dedurre da esso una spiegazione plausibile, non solamente dell'organizzazione, ma anche della vita e del pensiero? E prima di tutto, i fenomeni dell'organizzazione si possono veramente considerare come adeguamente spiegati, date talune circostanze, dall'azione di forze semplicemente meccaniche e chimiche? Quando noi passiamo dalle relazioni delle esistenze inorganiche a quelle delle esistenze organiche, se vogliamo comprendere a dovere quest'ultime, non abbiamo noi forse bisogno di una concezione nuova ed assai più elevata? Ora, senza pretendere di considerare la questione dal punto di vista di uno stretto indagatore scientifico — anzi, conoscendo perfino che possa venire un giorno in cui l'evoluzione della vita da sostanze inorganiche, lasciando per completo da un canto l'influenza di una vita preesistente, non si possa più considerare come una semplice congettura od ipotesi — io ritengo, che si possa dimostrare che esiste qui una scissione, che esiste qui una soluzione

di continuità, sulla quale è impossibile gettare un ponte servendosi di questo principio mastro di forza che viene supposto.

Ci sono degli scrittori di biologia che, partendo da un punto di vista strettamente scientifico, ed in opposizione alle teorie fisiche di vita, hanno richiamata l'attenzione degli studiosi sopra dei fatti di questo genere: *a*) che fin qui non si è potuto addurre nemmeno un solo esempio della produzione della vita scaturita da elementi costituenti puramente chimici; *b*) che perciò la *Generatio aequivoca*, ossia l'evoluzione della vita indipendentemente dall'influenza esercitata dalla vita antecedente, è un'ipotesi non ancora suffragata da prova alcuna; *c*) che il protoplasma, ossia ciò che si era supposto fosse la base fisica della vita, non si può collocare al livello di una serie di elementi componenti puramente chimici. Quel protoplasma che si può assoggettare all'analisi, e la costituzione chimica del quale è nota, non é un protoplasma vivente, ma un protolasma morto, mentre che il protoplasma, che si può considerare come vivente, quantunque contenga degli elementi che rassomigliano parecchio agli elementi che sono contenuti nel protoplasma morto, pure manifesta delle qualità, ossia delle funzioni che sono completamente nuove, e che, perciò, non si possono attribuire alla sua composizione puramente e semplicemente chimica o fisica. Se una sostanza manifesta, in un dato tempo, delle qualità che sono puramente meccaniche o chimiche, ed in altro tempo delle qualità, come

sarebbe la capacità di salire fino al grado di struttura organizzata, e delle funzioni, come sarebbe l'assimilazione e la riproduzione, allora se ne può legittimamente concludere che, nel secondo caso, i nuovi fenomeni che vengono a manifestarsi sono dovuti alla presenza di un nuovo fattore, il quale non si trovava presente allorchè si trattava della produzione di quei fenomeni, che vengono considerati come chimici o meccanici.

Ma lasciando queste considerazioni a coloro che sono competenti in materia, io ritengo che ci sia un altro punto di vista, partendo dal quale si possa dimostrare quanto sia inadeguata la teoria della quale mi vado ora occupando. Ammesso anche che, almeno fino ad un certo punto, si possa dire che la materia contiene in se stessa la potenzialità di vita, ed anche che, come si è detto più sopra, date talune condizioni della materia inorganica, ossia talune modalità che si riscontrano nell'attività delle forze inorganiche, la vita possa incominciare a dar segni della sua presenza, rimane pur sempre impossibile abbracciare in un'unica categorìa tanto la natura organica quanto la natura inorganica, o applicare ai varii fenomeni della vita il principio della causalità meccanica. Imperocchè, quando siamo pervenuti alla vita, qualunque possano essere le condizioni fisiche antecedenti della sua evoluzione, i fenomeni che vengono man mano a dispiegarsi dinanzi al nostro sguardo, qualora li si voglia giustamente cogliere, esigono una concezione nuova ed assai più elevata. Qui il

pensiero, ossia l'intelligenza che si trova presente nella natura, e senza del quale il mondo non sarebbe assolutamente intelligibile, ed impossibile sarebbe la scienza, assorge ad una nuova e più elevata espressione di se stesso, rivela se stesso in una forma fenomenica che, per essere interpretata, ha bisogno assoluto di un nuovo principo dell'intelligenza. Nelle forme più semplici della vita, ed in modo ancor più evidente negli organismi più altamente sviluppati, noi ci imbattiamo in ciò che costringe lo spirito a passare da una semplice concezione della forza, ossia di una causalità efficiente, ad una concezione assai più complessa della causalità di se stesso e del proprio sviluppo, alla concezione di una causa che domina e coordina tutte le altre cause e le dirige verso il raggiungimento di uno scopo comune. In altri termini, l'idea più elevata, che viene rivelata dalla natura organica, ossia dalla sfera della causalità fisica è quella di forza, è quella di un'unità che viene ad apparire successivamente sotto forme diverse; ciò che ci viene rivelato dal mondo organico, ossia dalla sfera della vita è non già l'idea di una unità che smarrisce una forma per andarne a raggiungere un'altra, ma quella di una unità che perennemente passa attraverso ad un cumulo di differenze e ritorna su se stessa, ossia, per servirmi di un linguaggio un poco più in forma, di un'unità che si conserva attraverso ad una ininterrotta differenziazione, attraverso ad una continua integrazione. Ciò posto, noi qui dobbiamo in-

sistere su ciò, che tanto se i fenomeni dell'organizzazione sono empiricamente la conseguenza dei fenomeni inorganici, quanto se non lo sono, noi possiamo comprenderli solo coll'aiuto di una categoria nuova e più elevata. In essi abbiamo una intelligenza che si dischiude in un movimento ognor più ricco, e perciò, per esser afferrata richiede una maggior attività della nostra intelligenza. E quindi, questo movimento più « ricco » ossia questa più ricca espressione di pensiero che cosa involge? Ecco una domanda che ci si presenta abbastanza spontanea. Rispondo, che esso implica, pur tralasciando altri punti, per lo meno queste tre idee:

a) l'idea di sistema, ossia di unità sistematica;

b) l'idea di una unità sistematica che sia immanente, ossia che abbia in se stessa la propria base;

c) l'idea di un'unità che esista, non solamente per l'osservatore, ma anche per lo stesso organismo, idea, questa, che si manifesta solamente quando il pensiero, ossia l'intelligenza ha raggiunto un periodo di maggiore sviluppo.

a) In qualunque organismo si trova implicita la nuova concezione di una *unità sistematica*. Fatte poche ed apparenti eccezioni, le unità del mondo inorganico, e cioè quelle unità che sono il prodotto di una serie di forze meccaniche o chimiche, o sono delle semplici unità di aggregazione, nelle quali le parti sono fra di loro collegate solo esternamente, ed

il tutto è differente dalle parti che lo compongono; oppure sono unità, nelle quali il tutto è prodotto dall'annullamento dell'esistenza individuale di quelle parti od elementi di cui rimane composto. Le varie parti di una pietra non sono altro che la ripetizione di ciascuna altra parte; esse esistono, per così dire, indipendentemente l'una dall'altra, e solo accidentalmente si trovano l'una coll'altra combinate in una massa che viene tenuta unita da una forza puramente esterna, ossia meccanica. Se una delle parti viene rescissa da tutto il resto della massa, la massa che in tal modo è stata diminuita rimane pur sempre una unità completa ed originale com'era prima. In quella vece, un organismo vivente non è rappresentato da una semplice aggregazione di parti indipendenti; esso è un'unità sistematica di membri, ciascuno dei quali occupa individualmente un posto ben determinato, ed esercita un funzione tutta sua. Se qualcuno di questi membri viene staccato dal complesso del sistema, tanto l'insieme, quanto il membro che ne viene staccato cessano di essere unità e cadono allo stato di frammenti; essi discendono ad uno stadio assai più basso, dove non esiste più l'unità, ma sola quell'unità, che è il frutto di un'aggregazione meccanica. In tal caso la totalità è qualche cosa più di una semplice addizione delle parti; nelle singole parti si trovano infusi gli elementi dell'ordine, della proporzione, della diversità di forme, della distribuzione delle funzioni conformemente ad un'idea, ossia ad uno scopo generale. E così se dissolvete la strut-

tura organica nelle varie parti isolate di cui consta, se ne va pure tutto ciò che costituisce l'esistenza essenziale dell'organismo.

Però, *b*) nelle strutture organiche noi riscontriamo, non solamente l'idea di sistema, ma anche quella di un sistema che si va sviluppando *di per se stesso*; in altri termini, non solamente l'idea di una unità esistente fra le diverse parti componenti, ossia fra i diversi elementi componenti, tenuti insieme da un unico principio, ma anche l'idea di una unità che è il frutto immediato, diretto dell'attività di quel principio. In una materia semplicemente inorganica, noi possiamo concepire un ordine sistematico imposto dal di fuori e mantenuto semplicemente dall'azione combinata di forze inorganiche. Ogni costruzione umana, come sarebbe una casa, od un pezzo qualunque di qualche oggetto di meccanica, rappresenta un ordine di questo genere, giacchè qui si tratta dell'adattamento di un cumulo di parti fra di loro dissimili, tenute insieme per l'attuazione di un'idea o di un piano comune. Ma in tutte queste costruzioni, l'idea o piano, è qualche cosa di estraneo alla natura delle varie parti separate, ossia dei varii elementi mediante i quali il tutto si trova ad essere attuato; e, allo scopo di produrlo, tutte queste parti devono spogliarsi, ossia privarsi della loro esistenza e del loro valore individuale. Le pietre, il legname, la calce, di cui è composta la casa, non hanno nulla in se stesse per cui debbano necessariamente combinarsi in quella casa; il ferro, l'accio, l'ottone, e gli altri mate-

riali di cui è composto l'orologio, oppure la locomotiva, non hanno nulla nella loro natura per cui sia proprio necessario che vengano a combinarsi in una macchina ingegnosamente combinata. Ed infatti, in tutti questi elementi c'è il pensiero — il pensiero che viene presupposto anche dalle forze meccaniche — ma il pensiero ultimo che è venuto a combinarli in una unità artificiale, comune, non è un pensiero che si trovi dentro di loro, sibbene un pensiero imposto loro arbitrariamente, un pensiero che, per quanto lo comporta ciò che é essenziale alla loro natura, è qualche cosa di accidentale e di esterno. Servendo a quello scopo a cui servono, in luogo di perfezionare e completare la loro natura, servono semplicemente a produrre quello scopo. La cosa corre ben diversamente quando si tratti di un organismo vivente e complesso. Qui, noi ci troviamo di fronte alla concezione di unità, nella quale l'idea ossia il fine non é qualche cosa che venga imposta arbitrariamente dal di fuori, non è qualche cosa che si basi sopra una serie di elementi materiali, indipendenti, ma è il risultato di una interna spontaneità, ossia di una attività autonoma, che viene a scaturire dalla diversità di membri, di forma, di funzione, dalla stessa energia autonoma che possiede in se stessa, e nel tempo stesso, scaturisce da ogni e singolo atto per cui differisce da ogni altra forza attiva, da ogni altra totalità, reintegrando le sue diversità in una comune unità. Anche qui non si tratta di un fine che sia qualche cosa di esterno

e di accidentale ai mezzi con cui lo si può raggiungere, ma di un fine che è proprio ed immanente; in luogo di parti che vengono adoperate per il conseguimento di un fine, noi abbiamo una totalità composta di membra nella produzione e nel mantenimento della quale le varie parti trovano il loro proprio perfezionamento e la loro realizzazione. Nei fenomeni meccanici, la forza che noi concepiamo come causa degli stessi va a confondersi coll'effetto; il moto di cui é dotata la palla che urta se ne passa da lei alla cosa nella quale va ad urtare; il moto che produce il calore viene a cessare di esistere nella sua forma originale, ecc. Anche nei composti chimici, quantunque troviamo diversi elementi, uniti in conformità della legge di affinità, pure nel prodotto neutro che ne viene a scaturire abbiamo una unità, ossia una totalità, nella quale gli elementi, ossia gli estremi cessano di possedere una individualità distinta, imperocchè le proprietà che costituivano quella individualità vengono a perdersi in seno al risultato al quale hanno posto capo. In quella vece, in una struttura organica, la relazione che passa tra i membri ed il tutto, non si può più concepire sotto la categoria della causalità fisica. Imperocchè, qui noi abbiamo una causa che non si trasmette ad un'altra cosa, ma vive e si mantiene nei suoi effetti; e, da un altro lato, abbiamo degli effetti che si riflettono sulla causa che li ha prodotti, e la producono e la perpetuano nella loro stessa esistenza. Ogni membro, ossia ogni organo che vive e si mantiene, ha il suo proprio svi-

luppo nell'energia che da esso emana; sempre si distrugge e si perde per sempre restaurarsi e ritrovarsi, perdendosi per salvarsi. In luogo di cessare di possedere ciò che va perdendo sfigurrrebbe e cesserebbe di essere, qualora venisse ad essere interrotta l'emissione di ciò che sembra vada smarrendo. Breve, qui abbiamo una causa che è causa di se stessa, una causa che è al tempo stesso causa ed effetto. Ora — per stabilire quale sia il punto che noi abbiamo realmente raggiunto, abbiamo qui un oggetto di pensiero al quale non si può applicare la concezione di causalità fisica, e per l'interpretazione del quale questo concetto è perfettamente inadeguato. Abbiamo raggiunta una classe di fenomeni che richiede una nuova concezione o categoria, qualora li si voglia abbracciare; ossia, in altri termini, qui veniamo a riscontrare che il pensiero che si trova nella natura, il pensiero che ci dice che la natura veramente esiste, e che solo rende possibile la scienza, ossia la conoscenza della natura, assorge ad uno stadio piú elevato e nuovo nel lavorìo mediante il quale va rivelando sè stesso, proiettando, per così dire, su di noi una espressione nuova e più profonda della sua presenza e della sua potenza.

Per ultimo, noi verremo a conoscere assai meglio il terzo elemento che fa parte di quella concezione della vita che trascende la categoria della forza, quando passeremo dai fenomeni della vita e dell'organizzazione a quelli del pensiero e della coscienza. Anche se l'organizzazione non si potesse concepire

come l'espressione di cambiamenti molecolari o non potesse venir compresa nella categoria della forza, sarebbe pur sempre naturalmente impossibile che il pensiero e l'intelligenza venissero compresi in quella categoria. É stato detto che « il pensiero è una funzione della materia come lo è il moto ». « Io ritengo, scrive l'Huxley (1), che potremo arrivare ad un'equivalente meccanica del calorico »; e ancora, « da questa classificazione non si debbono escludere nemmeno quelle manifestazioni dell'intelligenza e del sentimento, che noi consideriamo come le facoltà piú elevate di cui siamo forniti » e cioè non si possono escludere da questa classificazione dei fenomeni che si risolvono in una contrazione muscolare, almeno per quel tanto che, per ciò che riguarda ogni oggetto di ciascuna di queste manifestazioni, esse sono note solamente come cangiamenti transitorii che si verificano nella relative posizioni delle parti del corpo ». « Con quella stessa sicurezza, scrive ancora quello scrittore, con quella stessa sicurezza con cui si può dire che il futuro è figlio del passato e del presente, il fisiologo del futuro dilaterà il regno della materia e della legge, fino a che la sua estensione arrivi fino alla conoscenza, al sentimento ed all'azione » (2). Infatti, questo stesso scrittore ed altri scrittori che hanno le medesime tendenze, ammettono che tra i fenomeni fisici ed i fenomeni men-

(1) *Macmillan' s magazine*, vol. XXII, p. 79.
(2) *Lay sermons*, p. 142.

tali, tra le « contrazioni muscolari », e le irritazioni dei tessuti nervosi, ed i cambiamenti molecolari di materia organizzata, che sono gli antecedenti fisici del pensiero, e, insieme al pensiero, anche dei sentimenti, delle volizioni, che ne sono il risultato, passa uno stretto inguadabile. « Come va, si chiede il sig. Huxley, che un fenomeno tanto notevole come è quello che viene rappresentato dalla stato della coscienza si presenta quale un risultato del tessuto nervoso irritato ? Ecco precisamente un fenomeno inesplicabile a quella guisa che è inesplicabile quanto si narra nella leggenda che dice che allorquando Aladino fregava la sua lampada compariva un genio ». « Il passaggio, dice il dott. Tyndall, dalla fisica del cervello ai fatti corrispondenti della coscienza, la è cosa che non si può assolutamente concepire ». Ma se poniamo un poco mente a due proposizioni, la prima delle quali afferma che lo spirito ossia l'attività mentale è una funzione della materia, e che i nostri sentimenti, le nostre idee, le nostre volizioni altro non sono che il risultato dei cangiamenti molecolari che si verificano nel nostro organismo fisico; e la seconda, che, cionostante, la connessione che passa tra i due è assolutamente impensabile, io credo che ci accorgeremo che l'inconcebilità del secondo caso è semplicemente il risultato del problema impossibile a risolversi che è contenuto nel primo. Se incominciate dal porre il principio che le classi eterogenee ed incommensurabili di fenomeni si debbono tutti comprende-

re in una categoria che è applicabile solamente ad una di quelle classi, non dovete poi farvi nessuna meraviglia se non riuscite a scoprire fra di loro connessione alcuna. Se stabilite che le relazioni che intercedono tra lo spirito e la materia debbono esser tutte comprese in una sola categoria applicabile esclusivamente alle derivazioni della materia, che cosa dovete aspettarvi se non questo, che quella categoria inadeguata non fornisca alcuna spiegazione di tali relazioni? In verità, si deve dire che il mistero delle connessioni che passano tra lo spirito e la materia, mistero al quale si è già accennato, è al tempo stesso minore e maggiore di quanto viene supposto da codesti scrittori. É minore, per un verso; ed infatti, se i fenomeni materiali si possono osservare e conoscere per mezzo dello spirito, tra questo e quelli non corre un abisso assoluto ed insormontabile. Se noi veniamo ad avere una qualche conoscenza dei mutamenti materiali che si verificano nel cervello, mediante un movimento mentale, ossia mediante un lavorio del pensiero, od anche se, per questo, tali cangiamenti vengono ad avere per noi un qualunque significato od una qualunque esistenza, allora è naturale che questi ultimi non siano perfettamente estranei al pensiero, ossia a quel movimento mentale, non siano da esso separati mediante una barriera insormontabile. L'abisso che tra i due corre non è « intellettualmente insor. montabile », qualora si consideri che, conoscendo già o venendo a conoscenza dei fenomeni materiali, l' in-

telletto li sorpassa. Da un altro lato, il mistero della connessione che passa tra la materia e lo spirito è maggiore di quello che viene supposto dalla teoria di codesti eminenti fisiologi, poichè si tratta di una connessione che le cause fisiche sono perfettamente impossibilitate a spiegare. Come nel passaggio dal mondo inorganico al mondo organico, così anche qui, quando operiamo il passaggio da tutti quei fenomeni che appartengono alla natura incosciente, al regno della coscienza e della intelligenza, perveniamo ad un punto in cui i dati da noi posseduti in precedenza non bastano più per apprendere e spiegare i nuovi elementi che ci si vanno presentando. Colle nostre vecchie categorie possiamo ricercare a tastoni la chiave che ci fornisca una spiegazione adeguata, ma per aprire la porta che ci deve introdurre nel regno della coscienza abbiamo bisogno di una nuova chiave. La ragione di questa necessità è abbastanza chiara. In parte, essa risiede nei fenomeni della vita, e sopra tutto in quelli della coscienza o dell'intelligenza che pensa, giacchè qui, perveniamo ad un risultato che riesce impossibile coordinare con i suoi antecedenti fisici. Gli oggetti materiali hanno un'esistenza puramente oggettiva; esistono, se mi si passa la frase, non di per se stessi ma per coloro che li osservano. In quella vece, nel sentimento o sensazione di quegli animali che si trovano nei gradini più bassi della scala zoologica, e con maggior ragione ed in modo ancor più completo nel pensiero, ossia nella coscienza dell'uomo, abbiamo

un genere di esistenza che è al tempo stesso soggettiva ed oggettiva, abbiamo degli oggetti che esistono, non solamente per un osservatore estraneo, ma anche per se stessi direttamente. Nel mondo inorganico, abbiamo delle esistenze. — atomi aggregati di materia, elementi composti — le parti delle quali possono stare indipentemente le une dalle altre. Nel mondo organico, in quella vece, e sopra tutto nel mondo della coscienza, abbiamo un genere di esteriorità che è al tempo stesso interna, che è strettamente connessa con se stessa, e che in se stessa, per così dire, si dissolve. Quando si tratti di un organismo animale si esige dal pensiero che abbia a concepire non semplicemente una totalità di parti raggruppate nell'unità di una sola vita, ma una unità che si traduca praticamente nella sensazione e nel sentimento, ed in certo qual modo sia conscia di se stessa. Ancora, in uno spirito che sente e pensa e vuole, noi non siamo solo obbligati a pensare ad una molteplicità di differenze che, come avviene nell'organismo, quantunque concorrano a costituire una sola unità, pure hanno anche una esistenza esterna, posta nello spazio, ed una esteriorità che non può essere dissolta nè dalla vita, nè dal sentimento; no, qui abbiamo pure un risultato assolutamente nuovo e più elevato di una molteplicità di differenze che sono perfettamente estranee all'esteriorità spaziale. Qui, il più debole residuo di esteriorità viene a scomparire ed a dissolversi nella perfetta unità di una coscienza autonoma. Nella coscien-

za noi veniamo a raggiungere un punto in cui il concetto di forza ossia la categoria della causalità, ha già perduta tutta la sua importanza, conciossiaché qui noi passiamo in una regione in cui più non esistono cose che si possono sezionare nelle loro parti costituenti, in cui più non esistono oggetti che possono esistere indipendentemente l'uno dall'altro, capaci, in tal modo, di essere esternamente considerati come cause e come effetti. L'unità indivisibile della coscienza, ossia dell'ego cosciente, trascende tutte le differenze, tanto esterne che interne. Non c'è forza esterna che possa esser causa del pensiero, imperocchè ognuna di queste forze, ognuno di questi agenti, esiste in relazione al pensiero, e l'effetto che ne deriva si trova già presupposto nella causa che si presuppone sia in grado di produrlo. Internamente, poi, non si può affatto pensare che una parte della coscienza possa essere la causa dell'altra, giacchè il tutto si trova presente in ogni parte della coscienza ; in tutti i fenomeni dello spirito, l'ego ossia l'io, è il fattore universale costante. Come si è fatto sovente, si può tentare di applicare le analogie materiali ai fenomeni della mente, come si fa allorquando si rappresenta l'azione morale come il risultato della forza dei motivi che agiscono sulla volontà. Ma qui l'analisi è un'analisi puramente fittizia. Una particella dello spirito, ossia una facoltà della coscienza, si può separare da un'altra, come se esistesse tra l'una e l'altra una divisione spaziale, solo mediante un'astrazione dell'immaginazione. Lo spirito

che deve agire sulla volizione si trova già presente nei motivi che si suppone agiscano su di esso. Ciò che costituisce, oppure dà un forza soverchiante a motivi che si suppone debbano agire su di lui, è lo spirito che si muove all'azione. Non c'è momento della sua esperienza in cui il pensiero si possa considerare come perfettamente passivo, giacchè l'attività alla quale esso si dedica, è una attività che è una creazione del pensiero stesso, un'attività, la forma della quale si trova già ad esser determinata dal pensiero stesso.

Pare che l'obbiezione da noi or ora mossa sia per esser fatale a quella semplicità falsa che il materialismo procura di dare al mondo riducendo tutte le cose ad altrettante espressioni della forza. Infatti, è scopo della scienza il trovare in tutte le cose l'unità, il sistema, la connessione, la continuità. Ma invano noi andiamo a chiedere l'unità, il sistema, la connessione, la continuità, al tentativo di trovare la spiegazione dei sistemi più elevati e più complicati nei fattori più bassi e più sterili. La vera spiegazione si deve piuttosto ritrovare nell'ordine inverso, nel ricercare la chiave del principio nella fine, e non quella della fine nel principio. Può anche darsi che « nella materia noi abbiamo la promessa e la potenza di tutta la vita terrena », ma ciò avviene nel senso in cui è pur vero che nelle battute iniziali possiamo scorgere quale abbia ad esser la potenza di tutta la sinfonia, in quel senso in cui è pur vero che dai primi tocchi della mano di un

uomo di genio noi possiamo immaginarci quale sarà per essere la potenzialità e la magnificenza dell'opera o del lavoro artistico una volta che sia condotto a termine. In ogni grande opera del pensiero, l'ideale in tutta la sua pienezza guida tutto quanto il lavorio di formazione; e sin dal bel principio non c'è un solo tratto arbitrario, una sola nota, un solo tocco, che non si trovi intimamente connesso colla potenza del tutto, e non ne lasci intravvedere la perfezione finale. Così, se noi ci decidiamo a trovare la vera spiegazione del mondo, infallantemente questa sarà una di quelle in conformità delle quali non esiste alcuna fenditura o rottura irrazionale della sistematica unità che passa tra un ordine di esistenze e l'altro, tra una classe di forze e l'altra, sarà una spiegazione in cui la transizione dal mondo organico al mondo inorganico, dalle forme più basse alle forme più elevate della vita, e per ultimo, da tutti gli ordini inferiori dell'essere allo spirito cosciente che li pensa, sarà quella di una successione di elementi così rigorosamente fra di loro concatenati, che i più bassi e di minor valore si troveranno in una coordinata correlazione con i più elevati e forniti di maggiore valore, che lascieranno presagire, ed i più elevati conterranno in sè stessi i più bassi che staranno a rappresentare una necessaria presupposizione. Ma se la cosa sta veramente così, se noi, fino ad un certo punto, nel più basso troviamo la spiegazione del più elevato, questa non si troverà nel più basso in forza della sua natura di più basso

od in forza di quelle qualità che gli appartengono in modo speciale, ma perchè nel più basso si trova già in azione la potenzialità del più elevato. Se si potesse dimostrare che la vita vegetale o la vita animale scaturiscono e si evolvono dalla materia inorganica, ciò avverrebbe solamente perchè la materia inorganica conterrebbe in se stessa qualche cosa che è superiore a ciò che noi concepiamo quando facciamo il nome di materia inorganica, e cioè la capacità latente di uno sviluppo ab intrinseco, che diviene estrinseco nella pianta o nell'animale. Se si può dire, in certo qual modo, che il pensiero si evolve dall'organismo, ciò può essere solamente perchè l'organismo animale contiene in se stesso implicitamente qualche cosa che è superiore all'organismo animale, qualche cosa che è assai più elevato delle semplici relazioni corporee, e cioè il germe di quel perfetto ritorno su di se stesso che lo spirito che più tardi e per la prima volta rivelerà nella sua propria coscienza in modo esplicito; e così, se insistete nel voler considerare la materia come causa dello spirito, ciò avviene perchè della materia avete già concepito qualche cosa che è superiore alla materia, qualche cosa che contiene virtualmente in se stessa tutto ciò che costituisce lo spirito. Ma un materialismo che pigli le mosse da una materia che è virtualmente mentale, ossia spirituale, non è più se non un materialismo di nome. Che cosa significa esso realmente? Esso significa, non che la materia che viene concepita come

qualche cosa di indipendente è la causa dello spirito, oppure che il pensiero altro non è che una forza materiale trasformata; ma che lo spirito in germe è quello dal quale viene a scaturire lo spirito, che l'intelligenza ha le sue scaturigini in ciò che è implicitamente intelligente. Ma che si deve dire di questo modo di considerare il mondo? Si deve dire che lo stesso, in luogo di materializzare lo spirito, non fa altro che spiritualizzare il mondo; imperocchè in tutto quanto il regno dell'essere, in tutte quante le più basse esistenze della natura esteriore, non lascia nulla di assolutamente estraneo ed eterogeneo al pensiero, nulla che, attualmente o virtualmente, poco importa, lo spirito, il pensiero, non abbia diritto di reclamare come cosa che è di sua spettanza.

III.

Abbiamo tentato di mostrare sotto quali riguardi la concezione materialistica del mondo sia inadeguata; procuriamo ora di indagare in che cosa consista quella necessità interna o razionale, che costringe lo spirito ad innalzarsi fino al punto di vista della religione, ossia, in altre parole, in che cosa consista quella necessità interna o razionale che costituisce ciò che noi abbiamo chiamato col nome di *necessità della religione.*

Abbiamo visto che una teoria che faccia dello spirito il risultato finale, ossia lo sviluppo ultimo

della natura è perfettamente insostenibile, in quanto che la coscienza che in questa teoria occupa l'ultimo posto, in quella vece occupa il primo. Esso non si può risolvere in qualche cosa che già non lo comprenda o lo presupponga, e che la presupposizione è l'elemento universale di quel mondo materiale dal quale si suppone che la coscienza siasi sviluppata.

Ma anche quando abbiamo raggiunto questo punto ci pare di esser ancora assai lontani da quello che ha da essere il nostro scopo finale. La confutazione della riduzione materialistica secondo la quale tutte le cose si ridurrebbero ad essere altrettante espressioni di forze meccaniche non ci fornisce ancora alcuna prova di Dio, od una qualunque giustificazione dell'atteggiamento religioso dello spirito. Non apparisce che la priorità del pensiero, ossia dello spirito, venga a provare in alcun modo la priorità dello Spirito Infinito o Assoluto, o presupponga la necessità di quelle relazioni tra lo spirito finito e lo spirito infinito, che sono un presupposto della religione. Il provare la necessità della religione deve equivalere a dimostrare che quella elevazione dello spirito umano al di sopra del finito, quel movimento superiore dello spirito, che si trova implicito nella religione, è contenuto nella stessa natura dello spirito, è qualche cosa di necessario allo spirito in quanto è spirito. Nella sezione precedente siamo venuti delineando un certo qual progressivo movimento dello spirito, ossia del pensiero, in conformità del quale

noi siamo costretti, nella conoscenza che abbiamo del mondo, a procedere dalle categorie più basse alle più elevate, abbracciando quegli svariati fenomeni in una serie di relazioni che vanno a por capo in una unità che si va facendo sempre più profonda, a quella guisa che procediamo dalla semplice coesistenza di una serie di oggetti materiali nello spazio alla loro connessione mediante la forza meccanica, e poscia alle loro reciproche e più profonde relazioni nel concetto di una unità organica, che si differenzia di per sè stessa da tutte le altre e si integra, fino a che veniamo a raggiungere l'unità finita più elevata che possa darsi, quella del pensiero, ossia della coscienza che esiste nell'uomo. Si può egli dimostrare che l'impulso superiore non si arresta nemmeno a questo punto, ma che in forza di una necessità di questo genere noi siamo trascinati al di là del finito, siamo trascinati a ritrovare il riposo ultimo del pensiero non molto lontano da ciò che è l'Infinito e l'Assoluto? Non basta dimostrare che il pensiero è il *prius* di tutte le cose, non basta a meno che noi possiamo, inoltre, dimostrare che quel pensiero del quale vogliamo in tal modo parlare, non è un pensiero individuale o finito, ma che lo spirito è costretto a fare ancora un passo innanzi dalla sua stessa interna dialettica, a fare un passo innanzi, fino a che vada a por capo in un pensiero che è universale ed assoluto, in un pensiero od intelligenza, sul quale si basa ogni pensiero, ogni essere finito. Ecco il compito che si propone di man-

dare ad effetto il tentativo di dimostrare la necessità della religione.

1. — Ciò che si potrebbe chiamare col nome di infinità virtuale, ossia potenziale si trova già implicito nel concetto stesso di essere spirituale, ossia cosciente. Infatti, si potrebbe dire, in certo qual modo, che il primo soffio della vita spirituale è la pratica attuazione di questa capacità, ma per un altro verso, ciò che è incapace di limite è solamente il principio di una pratica attuazione. Noi siamo esseri spirituali e ragionevoli solamente in forza del fatto che abbiamo in noi stessi la potenza di trascendere i limiti della nostra ristrettezza individuale, e di immergerci in ciò che ci pare oltrepassi i limiti delle nostre capacità. Come contrapposto alla natura e ad altri e più bassi ordini di esseri, è prerogativa particolare dello spirito l'esser virtualmente in possesso di una specie di infinità; e si può affermare, senza tema di esagerare, che la sua vera vita consiste nello sforzo incessante che fa per acquistarsi realmente la proprietà di ciò che virtualmente è suo fin dapprincipio.

Tanto la natura quanto l'uomo sono finiti; ma qualora ci poniamo a considerare l'importanza dei termini « finito » ed « infinito », è naturale che quella finitezza che è propria dell'uomo sia assai diversa da quella finitezza sterile che ci sentiamo costretti ad attribuire alla natura. Il carattere finito, che è proprio della natura materiale è quello di cose che, in forza del modo stesso con cui vengono con-

cepite, si escludono a vicenda l'una l'altra, giacchè ciascuna esiste nello spazio di per se stessa indipendentemente dalle altre, ciascuna si trova assolutamente limitata dalle altre, e può trovarsi colle altre in una relazione puramente esterna. Ma il carattere finito che è proprio dell'essere spirituale e cosciente è quel carattere finito della natura, che si trova limitata solamente da ciò che è essenzialmente uno con se stesso, e che ritrova e realizza se stesso in tutto ciò da cui si trova ad esser limitato. L'individualità della natura è una individualità che si afferma contro tutto ciò che è al di fuori. L'individualità dello spirito, in quella vece, è una individualità che scopre di continuo in ciò che è al di fuori di lei — in tutte le cose ed in tutti gli esseri che le sono esterni — dei mezzi per dare una spinta nuova al suo sviluppo. A prima vista pare che l'uomo sia limitato da tutti i lati dal mondo degli esseri che gli sono esterni, dal cumulo di forze che gli impongono delle condizioni alle quali egli non può sottrarsi, da un cumulo di leggi che egli non è in grado di controllare o di modificare. Egli non va solo soggetto agli stessi limiti cui vanno soggette tutte le altre parti della natura materiale, materialmente e fisicamente, ma anche nell'interno e nella spiritualità dell'esser suo pare che sia egualmente limitato. Il semplice risvegliarsi della coscienza di se stesso è al tempo stesso il risvegliarsi della coscienza del mondo esterno di fronte al quale pare che la relazione dello spirito sia puramente passiva

e recettiva, di un mondo esteriore che penetra di continuo nella coscienza per il tramite della sensazione, dell'esperienza, e delle influenze che esso può produrre e non produrre, e che costituiscono i soli materiali ed i limiti assoluti della sua conoscenza.

Tuttavia, quando ci facciamo a considerare un poco più strettamente la natura spirituale dell'uomo, veniamo a scoprire nella stessa una particolarità che è tutta sua e che la distingue dal carattere finito della natura, e che si può considerare come il tacito presagio, ossia presentimento di quella infinità alla quale aspira. Imperocchè la natura spirituale, è una di quelle nature alle quali, come si è detto più sopra, appartiene il trovare ed il realizzare se stesse in ciò che le oltrepassa. Ogni atomo di materie vive è indipendente da ciascun altro. Anche le sostanze organizzate sono composte di parti indipendenti le une dalle altre, di parti che sono caratterizzate da una estrinsecità, ossia da una reciproca esclusività che il sentimento o la sensazione che si riscontra pure negli animali non può perfettamente rovesciare; ed oltre alla natura animale individuale, c'è tutto il mondo di quelle esistenze che sono assolutamente impenetrabili alla natura individuale animale. Ma è caratteristica di un essere spirituale ed intelligente quella di non essere strettamente rinchiuso nella sua propria individualità, ma di poter partecipare della vita del mondo esterno, della vita della natura e di tutti gli altri esseri spirituali, di guisa che ciò che dà a lui stesso un valore, come ciò che misura que-

sto valore è costituito precisamente dal quantitativo di partecipazione che egli porta in questa vita cogli altri esseri. Così, quando noi figgiamo un poco più minutamente gli occhi nell'origine e nella natura dell'umana conoscenza, riscontriamo esser impossibile basarci in quella rappresentazione dello stesso che concepisce il mondo come se fosse qualche cosa di assolutamente separato da noi — come una materia esterna che nulla ha in comune collo spirito, e della quale lo spirito null'altro fa che ricevere un'impressione puramente passiva. Ben lungi da questo concetto, la conoscenza che noi abbiamo della natura è veramente una conoscenza che spezza tutte le barriere che ci possono essere tra lo spirito e la materia, tra lo spirito e ciò che è oggettivo ed esterno allo spirito, e discopre in tutti gli oggetti ed in tutti gli avvenimenti del mondo esterno un essere ed una vita che è essenzialmente un essere ed una vita affine alla sua. Per esempio, quanto la scienza trova nella natura è, non già qualche cosa di estraneo allo spirito, ma qualche cosa che, trattandosi di un essere essenzialmente ragionevole, rivela allo spirito la sua latente ricchezza. Non si tratta solo di una rivelazione del mondo fatta allo spirito che lo osserva, ma anche di una rivelazione che lo spirito che osserva fa a se stesso. Non solamente noi vediamo quale sia lo specchio della natura, ma in quello specchio contempliamo noi stessi. Quelle unità che noi chiamiamo col nome di leggi della natura, e mediante le quali gli oggetti indivi-

duali vengono riuniti insieme in un ordine, in un sistema, in una serie di relazioni fra di loro coerenti, non sono nulla di estraneo allo spirito; sono cose fatte apposta pel pensiero, sono relazioni razionali, sono scoperte fatte all'intelligenza che le afferra, sono dei tesori di un regno che essa fa proprii, e nei quali può liberamente spaziare. E quando ci rivolgiamo dal regno della natura a quello dello spirito, qui abbiamo ancor meno motivo di dire che lo spirito ritrova un elemento straniero, una materia aliena che pone un limite alla sua libertà od ostacola il suo progredire. In quella vece, se noi riscontriamo noi stessi nella natura, si deve dire che le nostre relazioni sociali divengono per noi, in maniera ancor più profonda, una rivelazione di noi stessi, « un altro che non è un altro », un mezzo onde far nostra la ricchezza latente del nostro essere spirituale. Qualora vivessimo isolati nella nostra propria individualità, noi non potremmo mai consciamente impadronirci di tutti quei significati reconditi che si trovano nascosti in parole come sarebbero quelle di amore, simpatia, affezione, fiducia, e di tutti i tesori di idee morali che si trovano contenuti nelle nostre relazioni di famiglia, di comunità, di stato. Le istituzioni sociali frammezzo alle quali noi viviamo, qualora venissero considerate sotto un punto di vista puramente individualistico, si dovrebbe dire che non fanno altro che porre dei limiti alla nostra libertà. Ma qualora vengano considerate da un punto di vista un poco più elevato,

è precisamente qui, che noi troviamo, assai più che altrove, un mezzo onde sfuggire alla ristrettezza ed alla povertà della vita individuale, nonchè la possibilità di una vita che è diversa ed assai più ampia della nostra, e che con tutto ciò noi non possiamo veramente dire che è vita nostra. Imperocchè per esser noi stessi, dobbiamo essere qualche cosa più di noi stessi. Ciò che noi chiamiamo col nome di amore, in realtà, è ciò per cui noi troviamo la nostra vita nella vita di un altro, è ciò per cui noi ci spogliamo della nostra propria individualità per assumere una individualità più ampia. E siccome il raggio della nostra simpatia si va continuamente ampliando finchè arriva ad abbracciare la vita più complessa della famiglia, della nazione, della razza, ad ogni passo successivo che facciamo noi non facciamo altro che ampliare la cerchia della nostra propria vita spirituale, sfuggendo ognor più al carattere finito del nostro proprio individuo, ed avvicinandoci ognor più ad una vita che è qualche cosa di illimitato ed universale. E' vero, bensì, che questo lavorio non è mai completo.

Nella vita spirituale ed intellettuale i limiti della nostra natura finita rimangono spezzati, ma anche qui si tratta di un genere di limiti che riappare di continuo. Il nostro carattere finito, se non ha i limiti fissati dalla natura, converge sempre sopra di noi nel senso di un limite che viene rimosso continuamente solo per essere continuamente sostituito da un altro limite. Oltre di noi esiste sempre un

mondo illimitato, che quantunque sia possibile possederlo, noi non riusciamo mai a possedere per completo. L'unità perfetta della vita individuale e della vita reale, della vita universale e della vita individuale, noi non riusciamo mai a raggiungerla; essa è una via di uscita che ci sfugge quanto più noi tentiamo di avvicinarci. Noi non siamo mai, e versiamo in un continuo divenire, noi cerchiamo sempre di divenire ciò che è possibile che diveniamo. Non entriamo mai nel pieno possesso di ciò che, in forza della nostra natura di esseri spirituali, è la nostra vera e propria eredità. Eppure, qualora consideriamo la cosa sotto un altro punto di vista, possiamo dire di possedere realmente ciò che è nostro diritto di possedere; in ogni fatto che noi possiamo accorgerci e conoscere dover essere la nostra eredità ideale, esiste per noi una rivelazione dell'infinito, una relazione delle relazioni essenziali in cui noi versiamo di fronte all'infinito. Imperocchè si deve por mente che la distinzione che passa tra il conoscente e l'essere, tra l'ideale e l'attuale, tra l'aspirazione e l'esperienza, è una relazione, è una distinzione che è frutto del pensiero, e che perciò il pensiero può trascendere, che anzi il pensiero ha già trasceso in ogni atto che è andato compiendo. Noi non possiamo esprimere il significato completo della nostra vita spirituale se non a condizione di parlar in un dato momento di noi stessi come di esseri che corrono al raggiungimento di ciò che in altro momento possiamo dire di essere riesciti ad

impadronirci. Tanto nella nostra vita intellettuale, quanto nella nostra vita morale, il distinguere tra ciò che siamo realmente e l'oggetto, ossia lo scopo al quale aspiriamo, è possibile solamente perchè noi siamo conscii implicitamente di una relazione che passa tra noi e quell'oggetto, ossia quello scopo; ed in ogni distinzione si presuppone una identità che oltrepassa la distinzione. Noi siamo capaci di un progresso perenne nella conoscenza e nel bene, e ciò, nonostante ogni nostra conquista intellettuale, lascia sempre in noi un ideale che non è stato raggiunto; noi sappiamo che la nostra conoscenza è limitata, mentre al tempo stesso sappiamo che alla nostra conoscenza non si può imporre alcun limite; noi siamo conscii dei nostri difetti morali e, ciononostante, possiamo sentire che non c'è alcun punto di progresso morale che oltrepassi le nostre aspirazioni; in tutta questa illimitata possibilità di progresso, comparata con una pietra di paragone di una perfezione che getta una tinta di disprezzo sulle nostre più elevate conquiste attuali, noi abbiamo nella nostra natura, in quanto siamo degli esseri spirituali, quanto costituisce ciò che noi abbiamo chiamato col nome di infinità potenziale. In altri termini, quando ci poniamo ad esaminare un poco più addentro il significato reale della natura e della vita razionale e spirituale dell'uomo, troviamo che la stessa implica o presuppone ciò che virtualmente è la coscienza di Dio e della relazione essenziale in cui noi ci troviamo di fronte a lui.

2. — Questa stessa idea si può considerare alla luce di un punto di vista un poco diverso, facendo ricorso al principio secondo il quale la conoscenza di un limite presuppone una trascendenza virtuale e, fino ad un certo punto, anche attuale, del limite stesso, così conosciuto. Si può dire che noi possiamo solamente aver coscienza dell'imperfezione, perchè la stessa alberga dentro di noi, perchè, latente, oppure esplicito, abbiamo dentro di noi un contrassegno della perfezione assoluta, un contrassegno al lume del quale noi siamo in grado di misurare noi stessi. Ciò che solo dà una realtà alla nostra conoscenza parziale, e fa sì che noi siamo consci che la stessa è solo parziale, è precisamente l'implicita, ossia virtuale conoscenza che abbiamo di Dio, e della relazione in cui la nostra natura, in quanto siamo esseri spirituali, versa di fronte a Lui. Infatti, si può dire che nessuna conclusione di questo genere si trova implicita nel principio or ora da me enunciato. Non c'è nulla di così vasto, si può obbiettare, quanto la conoscenza di un essere infinito, la quale sia necessaria perchè si possa risvegliare in noi il senso della nostra finitezza. La coscienza della nostra imperfezione può sorgere in noi da qualche cosa che si trovi nel nostro spirito di gran lunga inferiore alla presenza nello stesso dell'idea dellà perfezione assoluta, considerata come pietra di paragone per poter giudicare di noi stessi. Tutto quanto è necessario per provocare questo giudizio è semplicemente la coscienza di ciò che, fino ad un

certo punto, è a noi superiore, e cioè la coscienza, ad ogni tappa del nostro progresso, che c'è qualche cosa che è superiore a noi. Il senso di un impedimento, che si oppone ai nostri sforzi, è sufficiente ad insegnarci che la nostra potenza è limitata, e quanto a ciò è necessario è semplicemente questo, che quell'ostacolo sia anche solo di poco più potente di noi. Il concetto della mia propria imperfezione, della imperfezione della mia conoscenza, si trova corroborato in me dalla presenza di qualche intelligenza relativamente maggiore della mia, quantunque la stessa possa essere in se stessa imperfetta. Perciò, pare che quanto può esser necessario per indurre in me il sentimento della mia propria finitezza consista, non nella conoscenza dell'infinito, ma semplicemente nella conoscenza di qualche cosa oppure di qualche essere che si trova meno limitato di me stesso.

Ma a tutto questo si deve rispondere che la pietra di paragone alla quale, nella coscienza che noi abbiamo della nostra propria imperfezione, implicitamente facciamo appello, non può essere essa stessa qualche cosa di finito, in quanto che la stessa non è applicabile solamente ad uno o più stadii delle umane conquiste, ma a tutti gli stadii. Si tratta di una pietra di paragone, che, qualunque sia il punto che io raggiungo, o che ritengo d'aver raggiunto, mi rivela pur sempre il mio carattere finito. Si tratta di avere un'ideale per il finito, in quanto è finito, e perciò ci deve essere un ideale

che trascende il finito. Ogni conoscenza, anche la più elementare, si fonda sulla tacita presupposizione di un criterio assoluto di conoscenza — sulla presupposizione che noi abbiamo come base della nostra coscienza un contrassegno finale di verità, un ideale di ciò che è conoscibile, una base ultima di certezza che ha da essere la misura di ogni opinione individuale, e che non può essere essa stessa revocata in dubbio senza cadere in contraddizione. Io non posso misurare la mia conoscenza o rendermi conscio del suo carattere limitato ed imperfetto semplicemente paragonandola colla conoscenza di un altro uomo, giacchè anche questa può essere erronea ed imperfetta, e non c'è autorità finita, ossia fallibile, alla quale io possa tributare quell'omaggio della mia sudditanza che è dovuto alla verità assoluta. Ma la convinzione segreta ossia implicita sulla quale si fonda ogni conoscenza, ed alla quale si devono riferire tutte le opinioni e le credenze individuali, è questa, che la verità assoluta c'è, ossia, in altri termini, che quantunque il mio pensiero possa andare errato, esiste un pensiero, ossia un'intelligenza assoluta che è impossibile revocare in dubbio. Che la cosa stia veramente così; che il fondamento segreto sul quale si basa ogni intelligenza finita sia la coscienza di una intelligenza assoluta, ossia di una intelligenza nella quale deve riposarsi la verità assoluta, la è cosa che verrà ad apparire ovvia quando ci faremo a considerare che i nostri stessi dubbi e le nostre stesse incertezze

suppongono la coscienza di un contrassegno assoluto al quale i nostri dubbi e le nostre incertezze debbano essere riferiti per subire il paragone È impossibile ampliare i nostri dubbi fino a questo, ossia ciò riesce possibile solamente quando si sovverta da capo a fondo tutta la coscienza che comprende il dubbio stesso. Lo scetticismo assoluto è suicidio, imperocchè per lo meno esso afferma la propria verità, e cioè, afferma come cosa vera che non esiste alcuna verità ; in altri termini, esso suppone una negazione di un contrassegno alla luce del quale giudicare delle particolari credenze, e mediante il quale condannarle. Non c'è una sola asserzione, non c'è una sola esperienza od un solo atto della coscienza che sia possibile, se non a condizione di presupporre una intelligenza ultima che sia la misura ed il fondamento di ogni pensiero finito Anche sostenendo che lo spirito umano è incapace di una conoscenza assoluta, lo scettico presuppone sempre nel suo proprio spirito un ideale di conoscenza assoluta in comparazione della quale si decide che la conoscenza umana è deficiente. La semplice negazione di una intelligenza assoluta in noi può aver nessun altro significato all'infuori di quello di appellare tacitamente alla presenza di una intelligenza di questo genere. In questo senso, una conoscenza implicita di Dio rimane comprovata dallo stesso tentativo che si fa di negarla.

La stessa cosa si può esprimere in modo diverso dicendo che ogni umana conoscenza, quando la si

esamini un poco più davvicino nella sua stessa natura, si verrà ad accorgersi che essa si fonda od implica la presupposizione dell'unità del conoscente e dell'essere, ossia di una unità che abbraccia ogni pensiero ed ogni esistenza.

La base ultima della coscienza non è la coscienza di se stesso, giacchè la coscienza che l'individuo può avere di se stesso non avrebbe alcun significato qualora non si basasse sopra di una coscienza più universale che se ne sta al di fuori della coscienza dell'individuo. L'auto-coscienza viene concessa solo in relazione alla coscienza di ciò che non è se stesso. In qualunque atto del nostro pensiero, noi non possiamo separare i due fattori, ossia elementi, l'oggetto percepito, ossia il pensiero dello stesso, ed il soggetto, ossia spirito che lo pensa. Possiamo fare distinzione fra questi due elementi, ma non possiamo dividerli, ossia possiamo concepire per un momento un oggetto od una cosa, in se stesso, separato dal soggetto che lo pensa, come possiamo concepire quest'ultimo separatamente, astrazion fatta dagli oggetti che pensa. Il soggetto e l'oggetto sono correlativi, come l'indivisibile, come i concetti di esterno e di interno, come il moto ed il riposo, come il padre ed il figlio ecc. Ma il semplice fatto che questi due elementi sono fra di loro inseparabilmente uniti, prova la coscienza e si basa sulla coscienza che esiste una unità che oltrepassa la distinzione. Per ciò che riguarda la relazione che passa tra il mio io individuale e gli oggetti esterni,

io presuppongo al tempo stesso ed in modo necessario, che i due, e cioè l'oggetto ed il mio io, non siano distinguibili come termini di una relazione, ma che esista una unità assai più ampia nella quale ambedue vengano compresi. In altri termini, la distinzione tra l'io ed il non io, tra lo spirito dell'individuo ed il mondo degli oggetti esterni, è una distinzione che il pensiero in forza del semplice fatto che la può fare, dimostra che la può trascendere, come virtualmente l'ha già trascesa. La coscienza che apprende tanto l'io, che il proprio oggetto dell'io non può essere limitata solo ad un aspetto del contrasto. Quando pensiamo, ci innalziamo al di sopra della nostra esistenza individuale, in quanto è qualche cosa di limitato dal mondo esterno, fino ad un esistenza che non è limitata, ad un'esistenza che abbraccia tanto gl'individui stessi, quanto il mondo esterno degli oggetti. E cioè, noi non pensiamo in quanto siamo oggetti, siamo esseri individuali, ma in quanto sorpassiamo la nostra stessa individualità ed andiamo a por capo in un pensiero, ossia ragione universale.

Qualora noi fossimo costretti a limitarci alla nostra individualità, la nostra vita altro non sarebbe che la vita dell'animale, ossia quella vita alla quale si suppone che gli animali siano limitati — un cumulo di sensazioni isolate, senza alcuna coscienza, sia della permanenza dell'io, che dell'oggetto, ossia di una universalità che oltrepassa ed abbraccia in se stessa l'uno e l'altro. Ma, in quanto esseri spiri-

tuali, la nostra prerogativa è questa, che possiamo assorgere al di sopra del sentimento del momento, al di sopra di tutto ciò che è isolato ed individuale. Noi possiamo far sì che il nostro io individuale divenga oggetto di pensiero alla pari di tutte le altre cose individuali. Possiamo penetrare nella sfera del pensiero che non si trova in relazione alcuna col nostro io individuale. Possiamo pensare ad un tempo in cui non esistiamo, possiamo lasciare di pensare a noi e pensare ad altre esistenze individuali, ma non possiamo fare a meno di pensare al nostro pensiero, non possiamo pensare che esso non esista. Se volessimo provarci ad annullare ogni esistenza, se volessimo pensare che nulla esiste, il nulla sarebbe ancora una cosa capace di essere pensata, sarebbe ancora un nulla fatto per il pensiero, ossia un nulla che presuppone il pensiero, ossia la coscienza che sorpassa il pensiero stesso. In tal modo, tutta la nostra vita di coscienza, in quanto individui, si basa o presuppone una coscienza che è una coscienza universale. Noi non possiamo pensare, se non a condizione di presupporre una coscienza, ossia un pensiero che costituisce l'unità del pensiero, e l'unità dell'essere, ossia un pensiero sul quale si basa ogni pensiero individuale ed ogni esistenza (1).

Abbiamo visto, quindi, che la natura dell'uomo, in quanto essere spirituale, presuppone queste due

(1) Quest'argomento si trova sviluppato un poco più ampiamente e profondamente al capitolo IX.

cose: *a)* la capacità di trascendere la propria individualità, la capacità di trovare o di realizzare se stesso in tutto ciò che lo oltrepassa e sembra imporgli dei limiti; *b)* la coscienza latente, ossia implicita, dell'unità assoluta di pensiero e di essere, ossia la coscienza latente di un'assoluta auto-coscienza sulla quale si basa ogni conoscenza finita ed ogni esistenza. In questi due principii — il primo dei quali suppone l'impulso che non ha mai fine a trascendere noi stessi, ed il secondo dei quali pon capo ad uno Spirito Universale od Assoluto, come quello nel quale trovano la loro spiegazione ultima tutti gli sforzi che noi facciamo per trascendere noi stessi, in questi due principii noi veniamo a scoprire, incarnato profondamente nella natura stessa dell'uomo, tutto ciò che costituisce le basi della religione.

Capitolo VI.

Prove dell'esistenza di Dio.

L'idea, ossia il modo di vedere, da me or ora manifestato, si può sviluppare ulteriormente facendo un breve esame delle così dette prove dell'esistenza di Dio. Imperocchè codeste prove, in quanto possiedono veramente un significato reale, non sono altro che semplici espressioni di quella impossibilità in cui versiamo di basarci sul finito e di quel riconoscimento implicito dell'esistenza di uno spirito Infinito ed Assoluto, che abbiamo visto doversi ammettere implicitamente nella nostra natura, in quanto siamo degli esseri spirituali e ragionevoli. Se noi le consideriamo come prove nel significato che comunemente si attribuisce alla parola: prove, esse danno la stura ad un cumulo di obbiezioni, che sono state assai spesso addotte contro di loro; ma qualora vengano considerate come un'analisi della logica incosciente ed implicita della religione, come qualche cosa che segna le varie tappe di quel lavorio mediante il quale lo spirito umano assorge fino alla conoscenza di Dio, ed in ciò riscontra il complemento della natura sua più elevata, allora queste prove sono fornite di un grande valore.

Ecco quanto procurerò ora di dimostrare pigliando brevemente in esame queste prove (1).

Qualora si considerino nel loro ordine naturale, le prove dell'esistenza di Dio si riducono alle tre seguenti: *a)* la prova cosmologica; *b)* la prova teleologica; *c)* la prova ontologica; e quando ci poniamo ad esaminarle partitamente, veniamo ad accorgerci che, poste in questo ordine, esse spiegano i passi successivi, le tappe successive, di quel lavorio che io ho chiamato col nome di logica implicita od incosciente della religione.

1. — Il primo argomento, ossia l'argomento cosmologico, è l'argomento che si deduce dalla *contingenza del mondo*. Qualora si riduca alla sua più semplice espressione, si potrebbe enunciare così: Il mondo contingente esiste, ossia, il mondo della nostra esperienza immediata è contingente, e perciò deve esistere necessariamente un essere assoluto. Quest'argomento piglia le mosse dal pensiero che il mondo, quale viene presentato alla nostra esperienza immediata, non ha in se stesso alcuna sostanzialità od indipendenza. Esso non può spiegare di per se stesso la propria esistenza; e quando lo spirito voglia andare in cerca di una spiegazione, si trova costretto a ricorrere all'esistenza di qualche cosa di esterno ad esso, e trova riposo solamente nell'idea di un essere necessario, che sostanzialmente

(1) Questo proposito, confronta, Edward, Caird, *critical account of the philosophy of kant*, libro I, cap. 13.

non dipende se non da se stesso. Il movimento di pensiero, che si trova implicito in questo argomento, si può rappresentare sotto forme diverse, ossia sotto diverse categorie. Lo si può pigliare sotto la forma di un argomento dedotto dal mondo dei fenomeni, che pone capo all'esistenza di una sostanza dalla quale vengono a scaturire tutti i fenomeni del mondo; oppure si può considerare come un argomento dedotto dal mondo considerato come effetto di una causa prima; od anche, in modo più generale, come un argomento dedotto dal mondo considerato come qualche cosa di finito e di relativo di fronte ad un essere infinito ed assoluto, sul quale si basa. Ma qualunque sia la forma sotto la quale lo si possa considerare, la base dell'argomento è sempre la stessa. Per esempio, se noi lo assumiamo in quella forma sotto la quale pone capo all'idea di causalità, allora l'argomento è fatto per dimostrare che quantunque il mondo non esista necessariamente, pure esiste per mezzo di un essere che ne è la causa, ed inoltre non esiste necessariamente, quantunque esista in forza di questa causa; e siccome non è possibile pensare ad un regresso infinito del finito o contingente, sì che si possa avere qualche cosa, un essere che sia al tempo stesso causa ed effetto, così lo spirito umano si trova costretto, passo per passo, ad andare a por capo ad una causa prima, ad un essere che è la causa di se stesso, ossia ad un essere che esiste necessariamente e senza che nulla ponga delle condizioni alla sua esistenza.

Qualora lo si tolga a questa forma astratta, l'argomento non è altro che l'espressione del fatto che la prima aurora del sentimento religioso si può rintracciare nell'impressione che l'esperienza che noi andiamo facendo della vita ci costringe a soffermarci sul carattere transitorio, punto sostanziale ed evanescente del mondo, sul quale vanno a fermarsi gli occhi nostri e del quale noi facciamo parte. « Il mondo passa e con esso il desiderio del mondo » ; le cose che rimiriamo sono temporanee ; « la nostra vita non è che una nebbia che comparisce per poco ed in breve svanisce » ; ecco altrettante frasi che esprimono un sentimento vecchio quanto è vecchia la storia dell'uomo, il sentimento del carattere fuggevole e mutevole della scena che gli occhi nostri vanno contemplando, della transitorietà della vita, del carattere inadeguato delle soddisfazioni che la stessa ci presenta, della poca sicurezza del suo possesso, della mancanza assoluta di un punto fisso e stabile, della mancanza di qualche cosa di stabile e di duraturo sulla quale i nostri pensieri ed i nostri desiderii possano appoggiarsi, in breve il sentimento che la contingenza e la mancanza di solidità del mondo e delle cose del mondo va risvegliando nel nostro spirito, costringendoci a ricercare in una realtà che sorpassa il mondo delle ombre, una rocca duratura ed eterna, sulla quale, frammezzo ai marosi che ci portano lontano, noi possiamo solidamente poggiare il piede.

Ora, in questo stesso sentimento di instabilità e

di illusione che è proprio del mondo, esiste qualche cosa che rivela la presenza, nello spirito, di ciò che si potrebbe chiamare col nome di germe dell'idea di Dio. Come abbiamo già visto, la sola coscienza della nostra finitezza sta ad indicare che siamo in grado di sorpassarla. Se fossimo perfettamente ed esclusivamente finiti, non potremmo mai possedere una coscienza della nostra finitezza. Un'idea della nostra imperfezione non sarebbe possibile se ci fosse dentro di noi un segno della perfezione. La conoscenza che abbiamo della vanità e della illusione del mondo, equivale già a riconoscere implicitamente una verità ed una realtà, servendoci della quale noi ci sentiamo in grado di misurare il mondo delle apparenze. Noi consideriamo il mondo semplicemente come se fosse il dominio delle « cose visibili e temporali? » Ebbene, questo suppone, per lo meno, che noi con ciò ci vogliamo riportare all'idea di una vita invisibile ed eterna, ad una esistenza in cui non si verifica alcuna variabilità od ombra di ritorno.

Ma allorquando ci accingiamo a tradurre questa esperienza nel linguaggio di un ragionamento formale dandole la forma di una prova sillogistica dell'esistenza di Dio, allora veniamo ad attribuirle un significato perfettamente falso, ed il nostro argomento apre l'adito a tutte quelle obbiezioni che abbiamo visto gli si possono muovere.

La più importante di tali obbiezioni è questa, che il risultato che, a rigor di logica, se ne ottiene, è un risultato puramente negativo, e che non si è

in grado di raggiungere quel risultato positivo che pure pretende di dare. In una dimostrazione sillogistica non potete mettere nella conclusione più di quello che è contenuto nelle premesse. Se partite da una causa infinita od assoluta, potete concludere ad una serie di effetti finiti, ma non viceversa. Tutto ciò che potete inferire da un effetto finito o contingente è una causa finita ossia contingente, od al massimo una serie interminabile di cause di questo genere. Ma se, dal momento che lo spirito non può basarsi in questa falsa infinità, voi volete fermarvi in qualche punto di questo regresso indefinito, ed a quel punto volete asserire l'esistenza di una causa che non sia essa stessa un effetto, una causa, cioè, che sia causa di se stessa, o che sia qualche cosa di incondizionato ed indefinito, allora voi non vi abbandonate se non ad una conclusione arbitraria. Verissimo; il pensiero assorge ad una concezione più elevata, all'idea di quell'essere che è realmente la *causa sui*, di quell'essere nel quale vanno a confondersi e ad unirsi i concetti di causa ed effetto, passando attraverso alla negazione del finito, ossia del contingente. Ma in un procedimento di deduzione, una transizione di questo genere, un salto di questo genere da un'idea o principio più basso ad un'idea o principio più elevato, è assolutamente inammissibile. Lo sforzarsi di pervenirvi semplicemente in forza di una incapacità mentale a pensare quella falsa infinità che è semplicemente una serie infinita di finiti, un nome che sembra stia a deno-

tare una vera infinità, equivale semplicemente a nascondere sotto una frase reboante le deficienze dell'argomento.

Un altro modo di presentare l'obbiezione consiste nell'affermare che, per la natura stessa della deduzione, l'infinito, ossia l'essere necessario di questo argomento, non è realmente infinito, ossia necessario. Egli non è infinito ; imperocchè il mondo dal quale noi concludiamo a lui, alla sua esistenza, in quanto la sua esistenza rimane pur sempre una esistenza positiva estranea a quel supposto essere infinito, viene a porre un limite a lui stesso, ossia lo riduce ad essere qualche cosa di finito. Egli non è necessario ; imperocchè si trova di fronte al mondo in quelle relazioni che passano tra causa ed effetto ; la causa si trova ad esser condizionata dall'effetto, come l'effetto è condizionato dalla causa. Anche se questo argomento riescisse realmente a provare una necessità qualunque, tale necessità non sarebbe una necessità di esistenza, ma semplicemente una necessità di causalità. Potete formarvi un'idea di due esseri dei quali, dato che esistano, uno sarebbe la causa necessaria dell'altro ; ma ciò non prova affatto che il primo, quantunque sia qualche cosa di necessario di fronte al secondo, sia in possesso di una qualche necessità assoluta di esistenza.

Tuttavia, quantunque l'argomento sia destituito di efficienza come dimostrazione logica, pure, qualora lo si consideri sotto un altro punto di vista, possiede un valore reale e profondo. Come ho già

detto, è un passo innanzi che si fa nel processo mediante il quale lo spirito umano cammina verso la realizzazione dell'essere infinito, del quale mostra di avere una certa qual coscienza, in forza della stessa percezione che ha del carattere evanescente e finito del mondo. Noi neghiamo il finito perchè in forza della nostra natura di esseri spirituali, segretamente conosciamo l'infinito ed una forza interna irresistibile ci spinge a ricercarlo di continuo. Il concetto, al quale perveniamo in questo primo movimento del pensiero, non è un concetto troppo falso ed inadeguato. L'idea di un infinito che neghi od annulli il finito, quantunque sia un'idea insufficiente, è pur sempre vera e necessaria come punto d'appoggio per poter camminare verso un'idea più elevata. E quando noi abbiamo fatto questo primo passo, quella stessa necessità che ci ha costretti a farlo ci costringe pure a fare il secondo, e cioè quella stessa logica latente alla quale appartiene ciò che ci viene rappresentato nel secondo degli argomenti più sopra enumerati, e cioè l'argomento *teleologico* come comunemente viene chiamato, *l'argomento dal disegno*.

2. — Qualora lo si consideri sotto l'aspetto di prova logica, noi abbiamo visto che l'argomento cosmologico è difettoso, ma è vero ed ha un profondo significato in questo senso, che rappresenta il primo passo di quel movimento mediante il quale, conformemente alla logica segreta della religione, il pensiero si avanza alla conquista di una idea più

elevata e più ricca. Si può esprimere questo progresso, dicendo che l'infinito, al quale noi perveniamo, rinnegando il finito, non è veramente l'infinito, giacchè il vero infinito deve abbracciare o spiegare il finito, in luogo di annullarlo. E diffatti, prima di tutto, lo spirito nella ricerca di una verità assoluta, prima la va a ricercare nella semplice negazione dell'irreale e del transitorio. Allorquando non riusciamo a trovare il reale, ossia il sostanziale nel mondo dell'esperienza immediata, l'andiamo naturalmente ricercando in ciò che si trova in opposizione, ossia in contraddizione con quel mondo. Ma un infinito che sia semplicemente la negazione del finito, un essere necessario che sia semplicemente la negazione del contingente, non è propriamente un essere infinito od assoluto. L'idea che in tal modo si è raggiunta non contiene in se stessa nulla di positivo; essa è derivata e determinata da ciò con cui si trova ad essere in opposizione. Se non siamo in grado di pensare il contingente altro che in relazione col necessario, non possiamo nemmeno pensare il necessario altro che in relazione col contingente. Quest'ultimo dipende dal primo, come il primo dipende da quest'ultimo. Per un altro verso, quantunque abbiamo ridotto il mondo dell'esperienza a non esser altro che una semplice parvenza, un semplice accidente, pure, in quanto parvenza, in quanto accidente, possiede un'esistenza che conta per qualche cosa. Il dire che non è altro che una ombra vana, una nebbia che apparisce per poco

tempo e poscia svanisce non è dir molto; imperocchè si presenta sempre la questione: Di dove viene? Perchè è così? Per qual ragione esiste? Supponiamo pure che si tratti veramente di un sogno, come tanti se ne fanno; ma anche i sogni si trovano ad avere una qualche relazione colla vita reale e di veglia, ed anche le fantasmagorie del sogno, in tutta la loro stranezza e fugacità, pongono capo a qualche cosa di sostanziale, di cui essi non sono se non il riflesso. Può anche darsi che il mondo dell'esperienza non sia sostanziale e sia qualche cosa di fenomenico, ma anche allora, nella realtà che noi scorgiamo oltre quel mondo, ci dev'essere qualche cosa che lo spiega, in luogo di semplicemente annullarlo; e, se mi si passa l'espressione, ciò che contiene e spiega il finito è assai più infinito di ciò che lo nega, oppure lo ignora. Quella necessità che contiene in se stessa la ragione tanto di se stessa che del contingente da cui è circondata, è assai più elevata di quella necessità che non è altro che la contraddizione del contingente. Perciò, in forza della stessa necessità dei suoi movimenti, il pensiero è costretto ad andare in cerca di un'idea di questo genere, e cioè dell'idea di un infinito, l'esistenza del quale spieghi tanto se stessa quanto l'esistenza del mondo finito. Ora, volendo raggiungere un'idea di questo genere, la prima soluzione che ci viene presentata è quella che si trova rappresentata dall'argomento che concepisce le relazioni che passano tra Dio ed il mondo finito come relazioni di Creatore a crea-

tura. Il passaggio a questa idea rimane spiegato dal bisogno sentito dallo spirito umano di passar oltre alle alternative di contingente e necessario, ed il primo sforzo che si può fare per appagare questo bisogno si trova espresso dal concetto di una necessità che non si trova in alcun modo condizionata dal contingente, da una necessità che è completa in se stessa e determinata da se stessa. Nell'idea di un Creatore od Ordinatore Sapientissimo, noi abbiamo il concetto di una causa che non è semplicemente il correlativo di un effetto che si verifichi fuori di lei, ma che è fornita di una coscienza autonoma e si determina di per se stessa innanzi di passare a determinare qualche cosa d'altro. In tal modo, Dio viene ad esser considerato come un essere perfettamente cosciente di se stesso e che basta assolutamente a sè stesso, il quale, di sua spontanea volontà, liberamente ed a piacer suo, crea e produce nel mondo taluni scopi o fini ; e siccome questi fini stanno ad indicare una grande abilità, ed una stragrande ed ingegnosa adattazione di mezzi allo scopo di mandare ad effetto il piano prestabilito, così noi ne inferiamo che Egli, non solo è in possesso di una potenza infinita, ma che è pure fornito di una sapienza, ossia di uno spirito di preveggenza infinito.

Ora, dobbiamo por mente che ciò che dà a questo argomento un carattere di grande plausibilità, esercitando una grande attrattiva sugli spiriti popolari si è precisamente ciò che diminuisce grande-

mente la sua forza per uno spirito seriamente scientifico. Per lo spirito popolare le manifestazioni più stringenti di una potenza spirituale sono quelle in cui la stessa agisce arbitrariamente, mediante un semplice esercizio della volontà, producendo dei risultati che i materiali adoperati per raggiungerli non erano in grado di raggiungere. L'ingegno e l'abilità di un artista umano si addimostrano nel mandare ad effetto l'opera sua conformemente ad un piano prestabilito, servendosi di quei materiali greggi che, per natura loro, non potrebbero mai riescire a ridursi di per se stessi in quella data forma. Se la pietra, il legno, il marmo avessero una qualche tendenza naturale a venire a formare una casa; se il ferro, l'ottone, lo zingo ed altri metalli possedessero qualche inclinazione ad andare a formare un orologio, una macchina a vapore, una macchina elettrica, allora il meccanico perderebbe il suo merito, in quanto inventore od applicatore dei principii della meccanica, ed anche non avrebbe se non gli onori inferiori del giardiniere che trae profitto delle capacità naturali insite nei semi e nelle piante a produrre frutti e fiori, avrebbe gli onori secondari del maestro che educa con successo uno si riccamente fornito di doti naturali. Nel primo caso, ciò avverrebbe perchè, come si è detto, i pezzi vari della morta materia non possono di per se stessi assumere delle forme che siano correlative come mezzi a scopi utili e belli, scopi, che vengono resi palesi solamente dall'abilità di un

disegnatore ed ordinatore esterno. Similmente, quando diamo un'occhiata alla materia greggia di cui è composto il mondo, materia, che non possiede alcuna tendenza naturale a raggiungere di per se stessa quei risultati, e raggrupparsi in un sistema planetario, in un organismo vitale — in esseri organici innumerevoli e diversi, ognuno dei quali, assai spesso, in se stesso, nella sua forma e nelle sue funzioni, rappresenta una meraviglia, un portento di squisita combinazione e di squisita invenzione, ed in meravigliosa corrispondenza con tutti gli altri esseri in mezzo ai quali vive — quando, dico, vediamo tutto questo di un mondo nel quale le cose non hanno alcuna connessione naturale fra di loro e che tuttavia si adattano meravigliosamente le une alle altre allo scopo di raggiungere un fine ben determinato, siamo costretti a riconoscere che tutto questo ordine meraviglioso ci rivela la presenza di un Ordinatore Esterno fornito di una potenza e di una sapienza infinita, dalla potenza del quale solamente è possibile che tutti questi meravigliosi risultati vengano raggiunti.

Però, quantunque in questo modo di vedere le cose ci sia molto che — considerato come rappresentazione pittorica ossia popolare — possa fornirci materia di pie considerazioni, di pie commozioni, pure, qualora lo si consideri come argomento logico non si può dire che vada assolutamente esente da eccezioni. Imperocchè, la relazione che passa tra Dio ed il mondo, relazione sulla quale tutto l'argo-

mento si aggira, è una relazione che, innanzi tutto, è semplicemente qualche cosa di esterno, e, in secondo luogo, è qualche cosa di semplicemente arbitrario.

a) Il concetto di un disegnatore esterno è ben lungi dall'essere una sapienza ed una potenza assoluta. Esso si trova circondato da limiti che sono proprii della sua stessa essenza, e fanno sì che esso si trovi nell'impossibilità di esser applicato, io suppongo, ad un essere infinito. Un inventore umano lavora servendosi dei materiali che ha sottomano ed all'uopo preparati; il pensiero o l'idea che lo guida nell'opera sua è qualche cosa che si trova in lui e non nei materiali di cui si serve. Di fronte a questi materiali, egli si trova ad esser limitato dalla natura che è propria di quei materiali, ed il suo ingegno, la sua capacità si manifesta sia nel vincere le difficoltà che gli vengono opposte dai materiali di cui si serve, sia nel trar profitto dalle qualità naturali di cui quei materiali possono esser forniti, in modo da imporre loro una forma ideale che è sua, ma è estranea alla loro natura d'origine. Inoltre, allorquando il disegnatore umano ha mandato a compimento la sua macchina, il suo ingegno e la sua potenza non hanno più nulla a che vedere colla stessa; egli l'affida al custode delle leggi della natura, al custode delle forze naturali e delle energie che sono perfettamente estranee al pensiero ed alla potenza che presiedettero all'opera sua quando era ancora in costru-

zione. Nè si può dire che questi limiti siano di quelli che si applicano esclusivamente ad un disegnatore umano o finito e che vengono meno quando si tratti di un disegnatore che sia al tempo stesso creatore e detentore dei materiali che hanno servito all'opera sua. In quella vece, si tratta di limiti che si applicano benissimo a qualunque concetto di un disegnatore esterno, e che non si possono correggere coll'espediente di supplire al concetto di disegno coi concetti addizionali di creazione e di provvidenza. L'ammirazione che noi nutriamo per la potenza e l'abilità di un disegnatore umano, come abbiamo già detto più sopra, viene messa in maggior risalto dalla supposta intrattabilità dei materiali di cui si serve per l'opera sua; ma quando si pensa ad un disegnatore divino che viene concepito come creatore di codesti materiali, costui, conformemente a questo concetto antropomorfico, deve esser egli stesso responsabile di quella intrattabilità d'origine nel vincer la quale si suppone che egli manifesti la sua abilità. Quando le difficoltà sono opera di colui stesso che crea, non si può attribuire alcuna sapienza all'atto mediante il quale egli sfugge a tali difficoltà o le fa svanire, anche quando si pensa ad un disegnatore che in luogo di superare la resistenza opposta dalla materia, mette a profitto le tendenze naturali e le leggi della stessa; anche il pensiero di cui investe quei materiali è un pensiero susseguente. In queste sue supposte tendenze d'origine, nella materia in quanto materia, non c'è nulla che faccia sì

che la stessa si debba necessariamente sviluppare in strutture organiche ed in sistemi di natura; se esistesse una qualche necessità di questo genere, allora verrebbe a svanire tutta quanta la forza dell'argomento. Perciò, quella forma di pensiero sotto la quale noi ci sentiamo forzati a concepire questo disegnatore, è tutt'al più quella di un agente che procede d'accordo con una seconda idea, ossia con un artifizio di second'ordine, il quale non si trova presente in lui nel pensiero suo d'origine, ossia nel suo pensiero creativo: è la forma di pensiero di uno che ritorna sopra alla sua primitiva concezione e la corregge. Per ultimo, quantunque ciò avvenga mediante il concetto supplementare di provvidenza, noi ci sbarazziamo del concetto di limite al quale abbiamo accennato più sopra, nel caso di un inventore umano, e cioè veniamo a dire che il suo pensiero e la sua potenza viene a cessare di esistere in rapporto all'opera sua, non appena l'ha condotta a termine e la sottomette all'azione conservatrice ordinaria delle leggi ordinarie della natura, quantunque questo artifizio non liberi per completo l'idea primaria dal suo carattere finito. La provvidenza, che viene in sostegno nel meccanismo che è stato condotto a termine dal divino inventore, è qualche cosa di esterno a quel meccanismo, e perciò rimane limitata da quel meccanismo stesso. L'opera ha in proprio una natura ben delimitata, distinta dalla potenza che la sostiene o ne dirige e conserva il corso. A quella guisa che non possiamo concepire un inventore di-

vino che vada continuamente ricreando la stessa opera, ed in quella vece siamo costretti a pensare ad un' opera in se stessa completa che sia fornita di un carattere particolare e di una forma sua propria che il creatore non fa altro che conservare, così è pure naturale che ci debba essere qualche cosa nell'opera stessa di esterno a lui, di separato da lui.

Infatti, c'è un altro genere di teleologia, quella che si potrebbe chiamare col nome di teologia intima od essenziale, alla quale non si possono applicare le obbiezioni precedenti, e della quale, come ho già detto, noi abbiamo un esempio nell'organismo animale. Il pensiero, ossia disegno che si trova all'opera nell'incremento e nello sviluppo delle strutture organizzate, non è una potenza semplicemente meccanica od una potenza che agisca sagacemente dal di fuori, formando, accomodando, riunendo insieme dei materiali preparati a bella posta, riordinandoli conformemente ad un piano prestabilito, a quella guisa che radunerebbe e coordinerebbe i suoi materiali un costruttore di macchine. In quella vece, qui l'idea, ossia la potenza formativa cammina di pari passo colla materia, e costituisce veramente l'essenza della cosa. In luogo di procedere come un pensiero posticipato a dare ai materiali già esistenti un nuovo uso ed uno scopo nuovo non incluso o presupposto nella loro natura d'origine, l'idea, ossia il disegno, si trova presente fin da principio, ispirando il primo momento dell'esistenza dell'atomo o della cellula,

colla potenza del complesso più perfetto che deve divenire. Nè, per costruire e completare la struttura dell'essere, è necessario far appello all'interposizione di qualche agente esterno. Dal primo all'ultimo momento, è una potenza agente che basta completamente a se stessa, che si informa di per se stessa, che di per se stessa si sviluppa; la vita interna respinge qualunque interferenza semplicemente esterna, ed al suo proprio sviluppo subordina qualunque condizione esterna. Perciò, in questi casi, noi non abbiamo bisogno di passar oltre o fuori della cosa in se stessa, per ricercare una spiegazione della stessa.

Il pensiero, ossia la ragione che spiega, ha da essere nella cosa stessa, anzi, è la cosa stessa; di guisa che il percepire o conoscere la cosa, equivale di per sè a percepire o conoscere la ragione ed il fondamento della sua esistenza. Per ultimo, qui noi possiamo separare il concetto di esistenza da quello di conservazione — la natura della cosa dalla provvidenza che la conserva — in modo da far sì che tra l'uno e l'altro termine venga posto un muro di divisione. L'idea, ossia il pensiero formativo attivo, nel quale un qualunque organismo trova la sua vita, per conservarsi o sostenersi non ha affatto bisogno di un'idea secondaria od estranea. In certo qual modo, si può dire che esso ha in se stesso la propria provvidenza. L'esistenza continuata degli organismi consiste nella perenne attività del principio vitale, il quale, per così dire, ricrea di continuo l'organismo stesso, impegnato, come si trova, in quel pe-

renne processo di auto-differenziazione ed integrazione, la cessazione del quale segnerebbe l'estinzione della sua stessa esistenza.

Ora, se fosse possibile ampliare questa idea teleologica, facendogli abbracciare tutto quanto il complesso del mondo finito, noi potremo scorgere nel mondo la manifestazione di un genere di disegno al quale non si potrebbero più applicare le obbiezioni che vengono mosse all'argomento dedotto dal disegno ordinario; imperocchè, ciò che noi verremmo ad avere allora dinanzi a noi sarebbe un sistema vasto, perfettamente coerente in tutte le sue parti, un tutto organico, un'idea che di per se stessa si sviluppa, si realizza, infonde la lucidità della ragione in tutte le cose, potenzialmente presente negli ordini più bassi delle esistenze, un'idea che si avanza lentamente, senza sbalzi o salti arbitrarii, dal più basso al più elevato; di guisa che ciò che è più basso, quantunque non si possa dire che ne sia la causa, pure si può dire che presupponga e lasci prevedere che cosa sarà il più elevato, il più elevato diviene una spiegazione del più basso, se il più elevato di di tutti sarebbe quello nel quale si può scorgere chiaramente il significato, lo scopo, il termine di tutto il complesso. Una tale veduta teleologica del mondo non presuppone affatto una rappresentazione della Divina Intelligenza come se fosse un agente arbitrario che agisce dal di fuori per turare la breccia o migliorare i suoi prodotti originali, e nemmeno la si può concepire come una potenza che agisce in

differenti ed isolate capacità — ora come creatore, ora come inventore, ora come conservatore — ma la si deve concepire come una ragione interna, come una vita interna di tutte le cose che previene e simboleggia sin dal bel principio la fine, e nel lavorio suo continuato, che non è condizionato se non da se stesso, muove verso un fine che esso stesso determina. Però, mentre non ci può essere possibile innalzarci ad un tale concetto del mondo e delle relazioni che lo stesso ha con Dio, è però naturale che questa non sia una di quelle idee che si possono raggiungere empiricamente, oppure servendosi di uno di quei metodi di prove che rassomigliano a quello sul quale si basa l'argomento del disegno. Non possiamo concludere alla causa finale del mondo partendo da talune ingegnose corrispondenze che vengono a rivelarsi nei suoi particolari fenomeni; imperocchè, il solo concetto di causa finale, presuppone che, fuori della stessa, non si riscontrino delle adattazioni perfette di questo genere, che tutti i fini più bassi siano qualche cosa di imperfetto e di incompleto qualora vengano considerati in se stessi, e che, ben lungi dal fornire delle prove indipendenti nell'ordine finale, ossia del pensiero divino, non sono, in quella vece, intelligibili se non alla luce di questo pensiero. È solo alla luce dell'idea divina che per la prima volta noi possiamo scorgere il disegno ossia il fine della natura e dell'uomo; in qual modo, perciò, siamo noi in grado di costruire la nostra credenza in Dio basandoci sopra di una concezione

aprioristica del disegno, ossia del fine che si rivela nella natura e nell'uomo? Il Dio che noi possiamo logicamente inferire da qualcuno o da tutti gli elementi di cui consta la natura e l'uomo, non potrebb'essere se non un Dio imperfetto, in quanto che tutti questi elementi, considerati nella loro stessa natura, considerati in quanto sono qualche cosa di individuale, sono sempre qualche cosa di incompleto, qualche cosa che trova il suo complemento nelle altre parti di cui consta tutto quanto il sistema al quale appartengono, ed altrettanto deve dirsi della loro pratica attuazione. Anche se l'argomento, mediante il quale noi inferiamo doverci essere un disegno premeditato in ciascuno degli innumerevoli esempi di adattazioni di cui abbonda il mondo non andasse altrimenti soggetto ad eccezioni, migliaia di disegnatori non riescirebbero mai a fornirci un'idea di quell'essere nel quale, per il quale ed al quale tutte le cose esistono.

b) Come abbiamo già visto, un secondo difetto dell'argomento dedotto dal disegno sta in questo che conformemente al concetto che lo stesso ci fornisce, la relazione che passa tra Dio ed il mondo sarebbe una relazione puramente arbitraria. Per vedere nel mondo una manifestazione della sapienza infinita, per poterla vedere tanto nell'esistenza del mondo, quanto in tutte le cose che ne fanno parte, bisogna risalire fino a qualche cosa che si trova nella natura stessa di Dio e non ad una potenza e ad una volontà puramente arbitraria. Se conosces-

simo anticipatamente la natura di Dio, allora potremmo concluderne, anche quando non potessimo stabilire quale connessione passi tra la natura e l'opera sua, che ogni cosa che si trova nella natura è in perfetta armonia colla sapienza perfetta; ma non siamo in grado di rovesciare il procedimento. Lasciando da un canto ciò che ce ne dice la ragione ed il significato delle cose, noi non possiamo concluderne che l'inesplicabile e l'anomalo debba esser basato sopra di una bontà e di una sapienza infinita. Nell'induzione empirica non si possono ammettere enigmi e contraddizioni insolute. Se io so che voi siete buono e sapiente, posso indurmi a credere che la condotta della quale io non riesco a capacitarmi, oppure che, a prima vista, pare che sia perversa e punto conforme a sapienza, debba essere comunque in perfetta coerenza colla vostra bontà e la vostra sapienza; ma se io non vi conosco altro che per le vostre azioni, se solamente da queste mi è dato arguire quale debba essere il vostro carattere, le vostre azioni insignificanti od ambigue o nulla mi dicono dello stesso, oppure mi dicono che esso è imperfetto come le azioni che commettete. Quello che, tutt'al più, posso fare si è questo, che, dato che le manifestazioni del vostro carattere siano contradditorie od inesplicabili, io posso sospendere il mio giudizio. E questa difficoltà viene ad assumere una forza ancora maggiore quando, come avviene nel caso che abbiamo dinanzi agli occhi, il nostro compito non consiste già nello stabilire dalle sue azioni quale

debba essere il carattere di un essere che già conosciamo, ma nello scoprire se esista veramente quell'essere che noi chiamiamo col nome di Dio. Ciò posto, è naturale che da un prodotto puramente arbitrario, — da opere e da azioni che sono, io suppongo, il semplice risultato di una potenza o di una volontà — nulla possiamo inferirne intorno alla natura essenziale del loro autore. Un risultato che non fa necessariamente parte della natura della sua causa, ma che noi ci sforziamo di mettere in connessione colla stessa, servendoci semplicemente del concetto di una volontà creatrice, nulla può provare intorno alla natura di quella causa, non può nemmeno provarne l'esistenza. Convinti, come siamo, per ragioni indipendenti, dell'esistenza di una intelligenza infinita, possiamo accontentarci di attribuire l'esistenza del mondo a quest'Essere, quantunque la creazione dello stesso sia per noi un concetto perfettamente incomprensibile. Ma quando tentiamo di dimostrare l'esistenza di una intelligenza infinita deducendola dall'esistenza del mondo e del suo contenuto, l'argomento si trova viziato da un appello finale ad una volontà e ad una potenza creativa inesplicabile. Non basta il dire: « la materia, ossia il mondo materiale, non può essersi fatto da se stesso, e perciò ci deve esser stato un creatore sapientissimo »; imperocchè ciò non vuol dire trovare nel mondo la prova dell'esistenza di uno Spirito Infinito, ma semplicemente, quando ci vengano a mancare le tracce dello Spirito — quando veniamo a cessare di ve-

derne la ragione nelle cose finite — vuol dire sostituire l'asserzione alla ragione — ossia chiamare in nostro aiuto una prova altrimenti incompleta, un *deus ex macchina* di una potenza arbitraria.

L'imperfezione di quest'idea della relazione che passa tra lo Spirito Infinito ed il mondo la si può scorgere anche quando la si paragoni coll'idea che si trova implicita nella dottrina cristiana del Logos. Imperocchè, stando a questa dottrina, Dio non è semplicemente un Infinito astratto ristretto nei limiti della sua auto-sufficienza, ma un Infinito il quale, in forza della sua stessa natura, deve rivelarsi nel mondo delle esperienze finite, e comunicarsi alle stesse. Considerata sotto questo punto di vista, la creazione del mondo diviene non semplicemente un atto arbitrario inesplicabile, ma una cosa basata sulla natura stessa di Dio, una cosa che ha la sua ragione d'essere nella stessa natura della Ragione Infinita; ed una prova dello spirito Infinito, dedotta dall'esistenza del mondo è impossibile, a meno che noi possiamo in tal modo percepire che lo spirito infinito, senza il mondo, non sarebbe ciò che è. Ma questo è un punto di vista che ci conduce assai al di là di ciò che ci permette l'argomento dedotto dall'ordine del mondo. Imperocchè, non solamente riesce impossibile seguire per tutto le tracce di un disegno di questo genere frammezzo alle apparenti imperfezioni ed alle terribili anomalie che si rivelano nell'attuale sistema di cose; ma, come abbiamo già visto, tutte le adattazioni e tutti gli espedienti di cui parla l'ar-

gomento presuppongono l'esistenza di una materia, ossia di forze materiali, delle quali non si può dare spiegazione all'infuori di quella che consiste nell'attribuirle semplicemente alla potenza o volontà creatrice. Però, quantunqne il risultato al quale in tal modo perveniamo sia assolutamente deficiente, pure come avviene nel caso dell'argomento cosmologico, si tratta di una deficienza che ci conduce a qualche cosa di meglio, ossia che costituisce un passo necessario nel progresso dello spirito verso un'idea assai più vera. Il primo argomento *a contingentia mundi* — nel quale lo spirito, partendo dalla percezione del carattere transitorio, contingente, finito del mondo assorge fino al concetto di un Essere assolutamente necessario, ossia Infinito — è, noi l'abbiamo visto più sopra, un argomento perfettamente inadeguato perchè l'Essere Infinito, ossia Necessario, al quale pone capo è semplicemente la negazione, ossia la contraddizione del finito; e la percezione di questa inadeguatezza ci costringe ad andare in cerca di un concetto più elevato dell'Infinito, come quello che deve abbracciare, ossia spiegare, in luogo di negare od annullare il finito. Similmente, il malanno logico che vizia nelle sue stesse basi l'argomento teleologico — in forza nel quale dal mondo come manifestazione di un disegno noi assorgiamo ad un Disegnatore sapientissimo — diviene a sua volta un motivo impellente per cui noi dobbiamo metterci alla ricerca di una diversa soluzione del problema, assai più elevata. Motivo per cui, finalmente, questa solu-

zione noi l'andiamo a chiedere all'ultimo degli argomenti enumerati più sopra, al così detto argomento ontologico, del quale noi stiamo per pigliare brevemente in esame la forma ed il significato.

3. — L'*argomento ontologico,* nel modo con cui comunemente viene posto, nello stesso concetto di Dio riscontra la prova della sua esistenza. Il pensiero di Dio che si trova nello spirito sta a dimostrare la sua esistenza. Questa conclusione dal Pensiero all'Essere costituisce il punto principale, la base dell'argomento, quantunque lo stesso venga presentato sotto forme differenti a seconda dei vari scrittori che se ne sono occupati. Qualche volta, nel modo con cui l'argomento viene posto da S. Anselmo e da altri, l'idea di un essere assolutamente perfetto » ossia di « essere realissimo, più reale di tutti gli altri esseri », idea che, come dicono, si trova nel nostro spirito, si ritiene che provi la sua esistenza in base a questo fondamento abbastanza curioso e non troppo concludente, che, cioè, se un essere di questo genere non esistesse, noi potremmo concepirne un altro veramente esistente, il quale, perciò, sarebbe l'essere piú perfetto. Si sostiene pure, con una leggiera variazione di forma, che, dal momento che l'esistenza è uno degli attributi che si devono necessariamente attribuire ad un essere assolutamente perfetto, qualora non esistesse realmente, perderebbe uno dei suoi attributi essenziali. Ma vi ha ancora di piú, giacchè l'argomento, come avviene nel modo con cui ci viene presentato da Des-

Cartes, assume la forma di un argomento dall'effetto alla causa; e l'idea della perfezione infinita, in quanto nel mondo del finito non c'é nulla che possa darle la stura, si ritiene che presupponga l'esistenza di un essere infinitamente perfetto che ne dovrebb'essere l'autore o l'ispiratore.

Questo modo di ragionare, a prima vista, sembra un paralogismo di prima forza, quasi incapace di una critica seria. Il dire che, dal momento che un concetto esistente nel mio spirito presuppone l'e-l'esistenza come uno dei suoi elementi, e perciò deve realmente esistere un essere che gli corrisponda, sembra non sia altro che un pazzo gioco di parole. Se il semplice fatto ch'io penso ad una cosa non può provare l'esistenza di questa cosa, la prova non diviene migliore quando io penso a quella data cosa che chiamo col nome di esistenza. Una nozione, ossia un concetto di esistenza, non costituisce una prova dell'esistenza attuale, ossia obbiettiva, a quella guisa che il concetto di cibo o di vestito non può far sì che noi ci troviamo veramente dinanzi ad una tavola imbandita, o ad un corpo magnificamente vestito; od anche, come si trova esposto nella nota illustrazione di Kant, a quella guisa che il concetto, che il pensiero di avere trecento dollari nella mia tasca non fa sì che questi trecento dollari ci siano veramente. Se l'esistenza è un elemento costitutivo della perfezione, infallantemente l'idea di un Essere Perfetto deve includere l'idea della esistenza di quest'essere; ma il semplice fatto dell'esser presente nel mio

spirito l'idea di esistenza, come il semplice fatto dell'esser presente nel mio spirito una qualunque altra idea, nulla sta a provare in favore dell'esistenza obbiettiva di quella idea.

Tuttavia, riesce assai difficile il pensare che un argomento, la confutazione del quale appare tanto facile e naturale, abbia potuto imporsi a pensatori della forza di quelli da me più sopra nominati; e quando lo avremo esaminato un poco più davvicino e minutamente, ci verremo ad accorgere che, per imperfetta che possa essere la forma nella quale il più delle volte ci viene presentato, il principio sul quale questo argomento si basa è quello sul quale si può dire che poggia tutta quanta la nostra coscienza religiosa.

E cosa perfettamente vera, che quaggiù ci sono tante cose, delle quali noi possiamo inferire l'esistenza obbiettiva, puramente in base ad una semplice concezione, ad una semplice idea delle stesse che si presenti nel nostro spirito. Se la parola esistenza significa, come avviene nel caso dei dollari di Kant, l'esistenza accidentale di taluni oggetti particolari che debbono presentarsi alla percezione dei sensi, allora a noi non è possibile inferire una tale esistenza semplicemente da quanto avviene nel nostro cervello. Infatti, la caratteristica che è propria delle cose di questo genere si è precisamente questa, che, considerate puramente e semplicemente in sè stesse, esse possono essere o non essere; e l'inferire la necessità della loro esistenza semplicemente dall'idea che delle

stesse alberga nel nostro cervello la sarebbe una cosa che sarebbe in perfetta contraddizione con quell'idea. Ma c'è un altro ordine di idee per rispetto alle quali il ritener questo non sarebbe cosa buona; e c'è soprattutto un'idea la realtà della quale tanto se noi ne siamo conscii implicitamente, quanto se ne siamo conscii esplicitamente, rimane talmente provata in base al pensiero, che il pensiero stesso senza di lei diviene assolutamente impossibile. L'assoluta ed obbiettiva realtà di questa idea è per il pensiero talmente fondamentale, che il semplice revocarla in dubbio equivale a rovesciare da capo a fondo tutto quanto il campo del pensiero e con esso tutta quanta l'esistenza. In uno de' capitoli precedenti io ho tentato di dimostrare la contraddizione in termini che si trova profondamente connessa con tutte le teorie materialistiche dello spirito, e cioè ho tentato di dimostrare che facendo del pensiero una funzione della materia, dello stesso si fa virtualmente una funzione di se stesso. In altri termini, quelle teorie fanno del pensiero un prodotto della materia, un prodotto che si trova implicito nella stessa esistenza della materia, od anche un prodotto che è il *prius* della materia e di tutte le altre cose esistenti. Non si può pensare che nè l'organizzazione, nè qualunque altra cosa abbia un'esistenza che non sia presupposta dal pensiero. Se volete stabilire l'esistenza del mondo esterno, ossia dei termini più bassi della realtà, di quei termini che noi attribuiamo alla realtà, quali sarebbero quelli di « atomi », od anche di « molecole » oppure di « cen-

tri di forze », dovete pensarli o concepirli nel vostro pensiero come qualche cosa di realmente esistente ; siete obbligati a presupporre una coscienza per la quale e nella quale tutte le cose esistono. L'oltrepassare questo concetto, ossia il tentare di concepire un' esistenza che sia antecedente al pensiero, oppure esterna allo stesso, il tentare di concepire una cosa in se stessa, della quale il pensiero non sia altro che un riflesso, come quello che si produce in uno specchio, la è cosa contradditoria, in quanto che tutto ciò che si può concepire col pensiero esiste solo per il pensiero. Prima di poterle attribuire una esistenza fuori del pensiero non siamo obbligati a pensarla.

Però, mentre è vero che la priorità del pensiero, ossia l'unità ultima e definitiva del pensiero e dell'essere, è un principio il dubitare del quale è impossibile, perchè semplicemente col dubitarne noi affermiamo la cosa di cui dubitiamo; pure, si deve anche por mente a questo che, l'unità che in tal modo viene asserita, qualora noi esaminiamo un poco più davvicino quale sia il suo significato, tale unità, dico, non è la dipendenza della realtà obbiettiva dal mio o dal vostro pensiero, e nemmeno dal pensiero di qualunque altro spirito individuale. Lo spirito individuale che pensa alla priorità necessaria del pensiero, può anche pensare alla non-necessità del suo proprio pensiero. Ci fu un tempo in cui noi non esistevamo ancora; e noi possiamo pensare che il mondo e tutte le cose che in esso si trovano esistevano già e realmente, in un'epoca in cui noi e mi-

lioni di esseri simili a noi ancora non erano venuti all'esistenza, e qui noi non potevamo nè percepire nè conoscere il mondo. Tutto ciò ch'io penso, ogni esistenza obbiettiva, è relativa al pensiero in questo senso che non c'è oggetto che si possa concepire come esistente se non in relazione al soggetto che pensa. Ma ciò che fa sì che il mondo esista per me, non è il mio pensiero, non è quel pensiero dal quale io mi trovo ad essere limitato; imperocchè nel pensiero io possiedo la potenza di trascendere la mia propria individualità ed il mondo degli oggetti che vi si oppongono, ed entrare in un'idea che unisce ed abbraccia tanto il mondo degli oggetti quanto la mia propria individualità. Che anzi, l'unità del soggetto e dell'oggetto, dell'io e del mondo che gli si trova in opposizione, si trova presupposto in ogni atto del pensiero; e quantunque io possa fare distinzione tra l'uno e l'altro, pure non posso separarli l'uno dall'altro o concepirli come due esistenze fra di loro separate ed indipendenti, a quella guisa che non posso pensare ad un centro che esista senza od indipendentemente da una circonferenza. Quando penso a me stesso, alla mia propria coscienza individuale e ad un mondo esterno di oggetti, io penso pure tacitamente, implicitamente o presuppongo un pensiero più elevato, più ampio, più comprensivo, una coscienza più elevata, più ampia, più comprensiva che abbracci ed unifichi l'una e l'altra cosa. La presupposizione reale di ogni conoscenza, ossia il pensiero che il *prius* di tutte le cose, non è la co-

scienza che l'individuo possiede di se stesso in quanto individuo, ma un pensiero od auto-coscienza che oltrepassa ogni limite di individualità un pensiero che è l'unità di ogni autonomia individuale e di ogni oggetto della stessa, di tutti coloro che pensano e di tutti gli oggetti del loro pensiero. Consideriamo la cosa differentemente; quando ci sentiamo costretti a pensare a tutte le cose esistenti come se fossero qualche cosa di relativo al pensiero, ed al pensiero come se fosse qualche cosa di antecedente a tutte le cose, la prima fra tutte le esistenze alla quali esso è antecedente è la nostra stessa individualità. Noi possiamo far sì che il nostro io individuale divenga oggetto di pensiero, precisamente come lo divengono tutti gli altri oggetti. A noi non è dato solamente pensare, possiamo pensare pure a colui che pensa, e possiamo pensarlo preso individualmente. Possiamo anche dire che, assolutamente parlando, non siamo noi che pensiamo, ma è la ragione universale che pensa in noi. In altre parole, quando pensiamo, assorgiamo ad un punto di vista universale, dal quale la nostra individualità non ha una importanza maggiore di quella che possa avere l'individualità di un qualunque altro oggetto. Donde ne deriva che, in quanto siamo degli esseri che pensano, veniamo già a trovarci in una regione nella quale i nostri sentimenti individuali e le nostre individuali opinioni, in quanto tali, non possiedono un qualsiasi valore assoluto, e ciò che solamente possiede veramente un valore assoluto é un pensiero

che non appartiene a noi individualmente, ma costituisce la vita universale di tutte quante le intelligenze esistenti, ossia la vita nell'universale, e cioè l'Intelligenza Assoluta.

E quindi, qual'è il vero significato della prova ontologica, al quale siamo riusciti a pervenire? Esso è questo, che in quanto siamo degli esseri spirituali, tutta quanta la nostra vita di coscienza si trova basata sopra di un'auto-coscienza universale, sopra di una vita spirituale assoluta, la quale non è semplicemente un concetto soggettivo, ma è veramente ciò che porta seco la prova assoluta della sua esistenza necessaria, ossia della sua necessaria realtà.

Ed ora, finalmente, se volessimo farci a considerare che cosa si trovi implicito nell'idea di Dio e delle relazioni che intercedono tra lui ed il mondo, idea alla quale noi siamo pervenuti e che consideriamo come vero significato dell'argomento ontologico, troveremmo che qui possediamo la base più profonda che possa darsi della religione e che questa idea è assolutamente necessaria all'uomo in quanto è un essere spirituale che possiede una coscienza di se stesso. Se noi pensassimo a Dio, considerandolo semplicemente come un essere infinito, nel senso di negazione del finito, nel senso di un essere che si trova si in relazione con questo mondo, ma in relazioni che sono limitate dai vincoli di una volontà arbitraria, allora, ed in un concetto di questo genere, non ci sarebbe più posto alcuno per una religione che riconosce una relazione cosciente tra lo spirito

umano ed il Divino. Ma se concepiamo Dio come uno spirito infinito, ossia come quella coscienza universale ed infinita sulla quale si trova basata la vita cosciente di tutti gli spiriti finiti, e la natura della quale consiste nel rivelare se stessa nella coscienza finita ed alla coscienza finita; allora abbiamo dinanzi a noi una concezione di Dio e della sua natura, nonchè della natura dell'uomo che fa sì che la religione divenga qualche cosa di assolutamente necessario, e ciò, in un certo qual senso, col far sì che la stessa divenga l'attuazione pratica tanto della coscienza dell'uomo, quanto della coscienza universale.

Capitolo VII.

La coscienza Religiosa.

Nel capitolo precedente abbiamo riscontrato che la base della religione sta nella stessa essenza della natura dell'uomo, in quanto è un essere spirituale, un essere fornito di una coscienza autonoma. Noi siamo essere ragionevoli, ossia spirituali, solamente in forza della potenza di cui siamo forniti di trascendere la nostra propria individualità; in forza della potenza di cui siamo forniti di assorgere al di sopra della regione del sentimento e della sensazione, e di entrare in comunione con ciò che è universale ed oggettivo. L'essere che ha coscienza di se stesso, è quello che se ne rimane saldo nella sua semplice e pura universalità, malgrado tutte le esperienze particolari e mutevoli, e, nella sua relazione colle cose esterne, non solamente è conscio di se stesso e del mondo degli oggetti che gli sono opposti, ma possiede in se stesso la capacità di trascendere quella opposizione e pensare ad una unità più elevata che abbraccia in sè stessa ambedue questi generi di elementi. Come essere che pensa, io posso far sì che diventi oggetto del mio pensiero, tanto il mio stesso io individuale, quanto il mondo

degli oggetti che di fronte ad esso sono qualche cosa di esterno. In altri termini, nel pensiero viene rotta l'opposizione che passa tra l'io ed il non io, e noi ci innalziamo al di sopra della nostra semplice individualità, al di sopra dei limiti ristretti nei quali si aggira la creatura che vive di impressioni e di impulsi, ed entriamo in una regione che è la regione dell'universale e dell'infinito. Noi sentiamo in quanto individui, ma pensiamo in quanto siamo parte della vita universale della ragione. Ciò che fornisce all'uomo la capacità dell'abnegazione di se stesso e fa sì che si sottometta ad un oggetto infinito nel quale si può dire a buon diritto che consista la religione, è precisamente il pensiero, in quanto attività dell'universale.

Però, mentre, da un lato, è vero che la base della religione consiste nella natura razionale od intelligente dell'uomo, ossia, mentre è vero che ciò che fa sì che l'uomo sia capace di una religione, è il pensiero, dall'altro si deve dire che questo non equivale al dire che la religione sia una cosa puramente e semplicemente intellettuale. Il dire che l'uomo è religioso perchè è ragionevole, non equivale al dire che la religione ha sua sede esclusiva nella parte intellettuale della natura umana, in quanto questa viene distinta dalla parte emozionale od attiva. In realtà, la questione intorno alla quale tanto si è discusso, in quanto che si riteneva che la religione appartenesse esclusivamente a questa facoltà, ossia a questa divisione della coscienza

umana, ossia in altre parole, la questione che consiste nel sapere sia una cosa caratteristica della cultura, oppure del sentimento, o della volizione e dell'azione, è una di quelle questioni che si basano sopra di una psicologia falsa, oppure deficiente. La vita spirituale e la coscienza dell'uomo non si possono scindere, come presupporrebbe questa teoria, in altrettante divisioni o sezioni indipendenti l'una dall'altra, esistenti l'una accanto all'altra, od in una serie di facoltà o potenze separate aventi un comune substrato in quella tal cosa che passa sotto il nome di « spirito »; e nemmeno è possibile affermare, per riguardo a talune manifestazioni concrete della natura spirituale dell'uomo, che esso si trovi ristretto ad una data forma di attività, escludendo tutte le altre forme affini. Non c'è sentimento o volizione che non contenga in se stesso, almeno implicitamente, un qualche elemento di cultura, nè c'è genere di cultura che non presupponga il sentimento, o di fronte al quale lo spirito si conservi in un atteggiamento puramente passivo e recettivo, senza alcun elemento di attività. Non si può concepire una unità spirituale allo stato di assoluto riposo, come avverrebbe di uno strumento, oppure di una cassa di arnesi da lavoro, in cui tante cose vengono collocate l'una accanto all'altra; in quella vece, la si deve piuttosto concepire come una unità i varii elementi della quale si suppongono l'un l'altro in modo necessario, od i varii elementi della quale sono altrettante espressioni di un principio comune. E se

noi volessimo sapere quale sia quel principio centrale che si trova presente in tutti i molteplici aspetti della nostra vita spirituale, nelle nostre sensazioni, nei nostri sentimenti, nei nostri desideri, nelle nostre immaginazioni, nei nostri concetti, nelle nostre nozioni, e del quale tutti questi altro non sono che le varie e successive specificazioni, più o meno concrete, dovremmo rispondere che tale principio è esclusivamente il principio del *Pensiero*. Il pensiero, l'intelligenza, la coscienza, non costituisce una della varie facoltà che si trovano fra di loro coordinate, avente una serie di funzioni sue particolari, un tempo particolare ed un modo suo proprio di azione, no, è ciò intorno a cui si aggira, è ciò che caratterizza, che fornisce una relazione organica a tutte quante le nostre attività spirituali. Ció che fa sì che la più semplice di tutte queste attività costituisca una cosa sola colla più complessa, ciò che attribuisce un carattere distintivo alle impressioni più rozze ed ai piú rozzi impulsi dell'essere umano e fa sí che gli stessi differiscano profondamente dalle impressioni e dagli impulsi degli animali, è precisamente questo, che gli stessi si trovano in intime relazioni con una coscienza interna, ossia contengono in sè stessi, almeno implicitamente, un elemento di pensiero. Io sento, desidero, immagino, rifletto; ma attraverso a tutte queste mutevoli esperienze, l'elemento che non muta è « l'io », l'io che è conscio di se stesso, l' io che pensa, quell'io al quale tutto il resto si riferisce. Io sento, desidero, voglio,

agisco, come essere che pensa, e non come animale. E si deve ritenere che questo sia buono in modo speciale quando l'oggetto di fronte al quale viene a trovarsi l'esperienza umana é esso stesso universale, quando, come avviene in religione, abbiamo a che fare non con qualche cosa di particolare, di accidentale, di finito, ma con un essere che trascende tutto il mondo del finito e fenomenico. Un oggetto universale appella ad un organo che è esso stesso universale e si può apprendere solamente servendosi di quest'organo. Dio e le divine cose possono toccare i nostri sentimenti, possono eccitare le nostre emozioni, risvegliare in noi dei desideri e degli impulsi, dominare le nostre attività pratiche; ma latente ed attraverso a tutta questa azione, deve essere presente l'attività di quell'organo che solo può portarci al di sopra di noi stessi, quell'organo che solo può metterci in relazione colle cose invisibili ed eterne, e quell'organo è il pensiero.

Se nonchè, ammesso che ciò che fa sì che la religione sia possibile per l'uomo è il suo pensiero, ossia la sua intelligenza, la sua natura ragionevole, viene ancora a sorgere questa questione: qual'è quella forma speciale di pensiero alla quale appartiene veramente la religione? In religione, come in qualunque esperienza che parta da un essere ragionevole e fornito di una coscienza, deve essere presente un elemento di pensiero, ma la sua presenza non è assolutamente necessario che assuma la forma di un pensiero puro, di idee o dottrine apprese

scientificamente, e sviluppate in un sistema ragionato. A quella guisa che si può benissimo ragionare correttamente senza che per questo sia necessario essere in grado di tracciare e difendere logicamente il lavorio intellettuale mediante il quale noi perveniamo alle nostre conclusioni, a quella guisa che l'idea di bellezza e di bontà può rivelare la sua forza sopra di una moltitudine di spiriti che non ne hanno mai fatto la prova, o che sono incapaci di farla, traducendola in una esplicita teoria di morale o di estetica; così si comprende assai di leggieri che le idee religiose possono implicitamente dominare il cuore e la vita, anche quando il soggetto delle stesse non le ha ancora afferrate, nè può afferrarle, sotto la forma di un pensiero oggettivo. Ed una questione assai importante consiste nel sapere se e fino a qual punto tutto ciò è praticamente vero, in altri termini, se l'elemento ideale della religione possa essere qualche cosa di perfettamente implicito od inconscio; oppure, in caso che non lo fosse, fino a qual punto le idee religiose devono essere apprese conscientemente e definitamente dallo spirito che ne è dominato. Può essa la religione manifestare la sua realtà e la sua potenza semplicemente sotto la forma di sensibilità che ne rimangono tocche e di affezioni che ne sono eccitate, quasi ciecamente ed istintivamente, senza alcun riconoscimento intelligente della natura del loro oggetto, senza alcuna prova razionale, senza determinazione alcuna delle idee dalle quali si trova ad essere sostenuta?

Ossia, e per un altro verso, si tratta di una conoscenza della essenza, della presenza di un concetto definito ed accurato di Dio e delle divine cose? L'ignoranza, oppure l'errore intellettuale può esso viziare la religione? E se non lo può, fino a qual punto vi si può intrudere senza andare ad intaccare ciò che costituisce la sua essenza? Noi saremo in grado di rispondere a queste questioni solamente quando avremo esaminato brevemente la natura della coscienza religiosa, le varie modalità, cioè, secondo le quali gli oggetti religiosi, ossia le idee religiose, possono esser presenti alla nostra coscienza, e talune di quelle teorie che sono state emesse per stabilire quale debba essere il campo particolare della religione.

1. — Innanzi tutto, si è detto assai di sovente, che la religione è esclusivamente materia di sentimento; la sua sede non è nell'intelligenza, in quella forma della coscienza che ha a che fare con termini, proposizioni, argomenti, con concetti logicamente definiti, o con dottrine sistematicamente organizzate; inoltre, quantunque la religione induca ad un'attività pratica e costituisca l'argomento ed il motivo principale per cui l'uomo si induce all'azione, pure non risiede primariamente nella volontà o nel campo della vita pratica; in quella vece, l'essenza sua distintiva consiste in una condizione del cuore, ossia essa è di una natura eminentemente emozionale. Noi siamo religiosi non perchè pensiamo minutamente ed accuratamente, o vogliamo giustamente,

ma semplicemente ed essenzialmente in virtù di un certo qual stato in cui versano i nostri sentimenti e le nostre affezioni verso Dio.

Le basi sulle quali poggia questo modo di vedere sono state parzialmente discusse più sopra quando abbiamo preso in esame la teoria della conoscenza immediata od intuitiva, e qui ci basti semplicemente l'accennarvi. Che l'essenza della religione consista principalmente nel sentimento, si ritiene che rimanga provato, *a*) semplicemente da un appello alle convinzioni popolari comuni, *b*) da talune considerazioni di ordine più strettamente scientifico.

a) Si dice che, per convincerci che nè la conoscenza, ossia la cultura, nè l'attività pratica esterna costituiscono la misura della pietà, non abbiano bisogno di oltrepassare la coscienza ordinaria degli uomini, noi ci accorgiamo per istinto che la facoltà logica, ossia la facoltà scientifica, non è l'organo con cui noi riusciamo a metterci in comunione con Dio, nè che, in forza di una acutezza e di una attività maggiore o minore, si può stabilire quale sia l'uomo veramente spirituale. Possiamo essere in possesso di potenze di raziocinio elevate al grado loro piú elevato, come sarebbero, intelligenza acuta e penetrante, capacità di osservazione, di comparazione, di riflessione, possiamo possedere una cultura scientifica che ci ponga in grado di essere dei critici letterarii e storici forniti di una competenza di prim'ordine, possiamo essere sottili apologisti, degli abili costrut-

tori di dogmi teologici e di sistemi di teologia; eppure con tutto il nostro apparato intellettuale, possiamo mancare assolutamente di quell'elemento di fede vivente, di quella condizione del cuore e degli affetti, che costituisce l'essenza della vera pietà. Da un altro lato, siamo pure costretti a riconoscere nello spirito la presenza di quell'elemento che si ritrova sin dagli stadii più bassi dello sviluppo intellettuale, di quell'elemento, in forza del quale ci sono delle nature che sentono profondamente gli oggetti spirituali senza che per questo siano fornite delle capacità necessarie per verificare le loro proprie convinzioni, per analizzare il lavorio mediante il quale essi sono pervenuti alle loro convinzioni religiose, oppure per definire, in una forma intelligibile, anche una sola delle dottrine di fede nelle quali credono. Infatti, se la religione è una cosa che ha da essere possibile per tutti, se consiste in una relazione dell'anima con Dio senza che ci sia bisogno che si trovi condizionata da alcun dono speciale, senza che sia necessario alcun particolare equipaggiamento intellettuale, allora la sua essenza deve naturalmente essere perfettamente indipendente da quell'abilità e da quella cultura intellettuale che sono ben lungi dall'essere qualche cosa di universale. Essa deve presentarsi allo spirito umano in una maniera che deve essere possibile tanto per le intelligenze più rozze e più semplici, quanto per le intelligenze più acute e più colte. Essa ha da essere qualche cosa che si trova alla portata di

tutti. In tal modo la religione non si può affatto identificare colla cultura, e quindi non si può considerare come qualche cosa che risiede nell'intelletto. Però, si dirà, si deve pur riconoscere che altrettanto poco l'essenza della religione si può riscontrare nell'azione, ossia nella sfera dell'attività pratica. Imperocchè l'attività esterna, non solamente dipende dalle condizioni accidentali e dalle opportunità che presenta la vita, ma è cosa pure completamente naturale pigliare il suo complesso come una derivazione da principii interni e da una serie di motivi dei quali essa è l'espressione. E se, come abbiamo già dimostrato, il principio intimo della religione non è un principio intellettuale, dove può esso risiedere, se non risiede nella regione del sentimento, ossia dell'emozione? Il principio dell'umana attività non sta nella volontà considerata in se stessa, ma nelle affezioni, nei desiderii, nei sentimenti, che oltrepassano la volontà e la costringono a mettersi in azione. Ciò che forma il vero artista è il fuoco del genio, la suscettibilità del sentimento della bellezza, e non la conoscenza scientifica dei principii dell'arte, oppure l'abilità pratica, la leggerezza della mano nel servirsi dei materiali esterni dell'arte. E così, la sorgente ultima e segreta della natura religiosa non si deve ricercare nè nell' intelligenza filosofica, né nella sfera dell'esecuzione esterna, ma nei sentimenti dell'abnegazione di se stessi, nella coscienza della propria dipendenza, nel timore reverente, nella reverenza, nell'aspirazione, in quella disposizione od

atteggiamento del cuore verso Dio, chiamatelo come meglio vi piace, che il più delle volte fornisce una elevazione morale all'intelligenza la piú umile, e dissemina la grandezza spirituale attorno alle vite più umili ed oscure.

b) Però, ponendo da un canto queste ed altre simili considerazioni, che l'attrazione popolare presta a quel modo di considerare la religione che identifica la stessa col sentimento, si può sostenere questa stessa tesi partendo da un punto di vista più strettamente scientifico.

La religione viene definita come l'elevazione dello spirito umano ad una comunione col divino. Ma, si dirà, questo suppone necessariamente che il principio della religione consista nel sentimento. Giacchè è qui, e solamente qui, che si può operare l'unione più profonda tra nature fra di loro tanto differenti. È solamente nel sentimento, che ogni oggetto viene a cessare di essere qualche cosa di semplicemente esterno, e viene a far parte della natura stessa e della coscienza del soggetto. Quanto più una cosa è semplicemente oggetto della conoscenza, tanto più la stessa rimane qualche cosa di estraneo e di straniero per la mia coscienza. La conoscenza presuppone la distinzione tra il soggetto e l'oggetto. Quando io conosco, vengo a mettermi in opposizione coll'oggetto, io lo contemplo e lo esamino freddamente. Nel sentimento, in quella vece, questa opposizione viene a svanire; la determinazione dell'oggetto diviene una sola e stessa cosa colla deter-

minazione della mia più recondita natura, di guisa che in un certo qual senso, non si tratta più di due cose fra di loro distinte, ma di una cosa sola. Allorquando un essere, od un oggetto si rivela al sentimento, esso, per così dire, viene a perdere qualunque vestigio che lo rende straniero, e viene a fondersi nella coscienza alla quale è stato rivelato. La natura dell'oggetto non si arguisce o non si deduce dal movimento interno dello spirito, ma si riflette in questo stesso movimento interno dello spirito, nella gioia o nella soddisfazione, nel timore o nell'aspirazione o nell'estatica elevazione, della quale esso diviene immediatamente conscio. In altre parole, la cultura, presa nel suo significato stretto, non può mai essere qualche cosa di immediato, ma si raggiunge solamente servendosi della mediazione di taluni fondamenti, servendosi di ragioni, facendo dei passi verso la prova definitiva. In quella vece, allorquando un oggetto vien dato nel sentimento, la sua esistenza cessa di essere una cosa che si raggiunge solamente a passi graduali, come avviene della conclusione di un argomento, o del risultato di un lavorio del pensiero. Questo, poi, è vero sopra tutto dell'oggetto degli oggetti, dell'oggetto per antonomasia, di Dio. Noi non veniamo ad avere una coscienza profondissima di una unione con Lui quando Egli ci si presenta come un oggetto di pensiero, come un argomento su cui si possa esercitare la nostra ragione. L'abbiamo solamente quando la sua presenza penetra nell'anima nostra coll'amore.

colla gioia, coll'ammirazione, quando una gioia sconfinata, od estatica si diffonde per il nostro spirito, solo allora hanno un termine tutte le divisioni e tutti gli argomenti intermedii. Imperocchè allora noi ci compenetriamo sempre più dell'oggetto, esso si impossessa completamente di noi, e la certezza della sua esistenza diviene una cosa sola colla certezza della nostra propria esistenza, diviene, in un certo qual senso, spiritualmente un'unica cosa con noi.

Ciò posto, negli argomenti più sopra esposti, c'è molto che noi non abbiamo alcun diritto di revocare in dubbio. Si può ammettere che la conoscenza senza il sentimento non sia religione, e nemmeno la misura, ossia il criterio della religione; inoltre si può pure ammettere che, siccome la religione è fatta per tutti, e non può esser condizionata da alcun dono speciale o da alcuna speciale acquisizione, qualunque sia l'elemento della cultura che venga a far parte necessariamente della religione, tale elemento deve essere di un genere che sia facilmente accessibile a tutti gli uomini. Ciò che noi revochiamo in dubbio è questo, che tutti questi e simili altri argomenti offrano un qualche fondamento per poter restringere l'essenza della religione alla sfera del sentimento, con esclusione dell'intelligenza e della volontà; in altre parole, noi mettiamo in dubbio che questi e simili altri argomenti offrano un qualunque fondamento per escludere dalla religione gli elementi della cultura e dell'attività pratica. Le considerazioni che seguono dimostreranno se noi abbiamo ragioni

sufficienti per poter negare questi limiti che vorrebbero esser imposti all'essenza della religione.

a) Il far consistere l'essenza della religione esclusivamente nel sentimento, è una vera e propria, contraddizione, in quanto che una religione che fosse semplicemente sentimento, non sarebbe in grado di conoscere se stessa essere una religione. Senza una concezione distinta di un oggetto noto, o senza una referenza allo stesso, il sentimento religioso è incapace di distinguere se stesso da qualunque altro genere di sentimento, di attribuire a se stesso un carattere particolare, di giustificare la sua propria esistenza. Ciò di cui io sono conscio, nella sfera del sentimento, è semplicemente il fatto che io ho queste o quelle emozioni di piacere e di dolore, di gioia e di dispiacere, di elevazione o di dipendenza ecc. Ma il sentimento, in se stesso, non è in grado di fornirmi alcuna informazione, intorno alla questione che cosa siano questi sentimenti, se esista qualche oggetto al quale gli stessi si possano riferire, od anche se tali oggetti siano buoni oppure cattivi, degni di lode, oppure ignobili, reali od immaginarii. Gli oggetti, che eccitano il sentimento, possonó essere di diverso genere, ma se io non ho modo di buttare uno sguardo intelligente in codesti oggetti, nella loro natura, e sui fondamenti di ragione in forza dei quali vengono qualificati e distinti, il semplice sentimento che da essi si trova eccitato in me non mi dà alcun diritto di caratterizzarli, o di affermare di loro alcunchè; tutt'al più posso dire di essi che gli stessi sono il

contrapposto di talune emozioni soggettive. Non c'è classe di sentimenti di cui io possa dire che sono morali e religiosi, per contraddistinguerli da un'altra classe di sentimenti che sono puramente sensuali; giacchè, lasciando da un canto qualunque riferimento ch'io possa fare, o qualunque definizione dei loro oggetti, il massimo ch'io posso conoscere di quei sentimenti si è questo, che un sentimento è più o meno vivace, più o meno piacevole, oppure più o meno penoso di un altro. Nella sfera nel sentimento, il rapimento del sensuale e l'elevazione entusiastica del santo si trovano allo stesso livello; l'uno può rimanere giustificato alla pari dell'altro. Se non c'è un qualche criterio comune, posto al di fuori del sentimento al quale noi possiamo fare appello, ogni uomo ha il diritto di tenere la sua propria religione, come ha il diritto di tenerne una qualunque altra.

Si può dire che, anche senza uscire dalla semplice sfera del sentimento, la varia intensità dei nostri sentimenti ci fornisce una misura della natura e del valore degli oggetti dai quali i sentimenti vengono eccitati. Ma a questa obbiezione, che tale è veramente, si risponde che — anche se le distinzioni del sentimento fossero possibili senza ricorrere ad una pietra di paragone assai più elevata — quando noi tentiamo di porre delle graduazioni fra i sentimenti semplicemente in base alla loro maggiore o minore intensità, si può sostenere con una certa qual ombra di ragione che i sentimenti più profondi e più vivaci sono quelli che si trovano più strettamente

connessi con la nostra natura sensuale, con le fonti più intellettuali o razionali del sentimento, quelle che meno vanno soggette agli ardimenti della passione, ed in tal modo l'elevazione reale dell'oggetto non si può in alcun modo misurare partendo dalla vivacità del sentimento che ne viene a scaturire. Inoltre, si deve por mente che l'intensità nel sentimento viene determinata tanto dal carattere e dal temperamento individuale, quanto dalla natura dell'oggetto. Lo stesso oggetto può dare la stura a sentimenti di diverso grado di vita, a seconda dei diversi spiriti, ed a seconda dei varii tempi in cui tali sentimenti si trovano eccitati nello stesso spirito. Ciò che ad uno arreca un piacere intenso, per altri è indifferente od anche offensivo. Le nature che sono fornite di una struttura soffice, pieghevole, suscettibile, sono assai facili a rispondere ad ogni soffio che fa vibrare le corde del sentimento; esse si sentono elevate oppure depresse, attratte oppure respinte, innalzate in un rapimento superficiale, oppure piombate nella melanconia e nella disperazione per cose che rilascierebbero perfettamente indifferenti degli spiriti, delle nature più fredde e più profonde. In religione, come altrove, noi non possiamo estrarre da una cosa tanto variabile e capricciosa com'è il sentimento un criterio che ci permetta di giudicare di un valore obbiettivo. Se l'intensità dell'emozione sta a provarne la realtà, oppure, se le religioni devono camminare di pari passo colla vivacità dei sentimenti che sono eccitati nel cuore dei loro cultori, la più

pura fede cristiana non godrà di alcun vantaggio, non solamente sulle forme più corrotte della stessa religione, ma nemmeno su qualunque altra religione, discendendo fino al culto più grossolano della natura, ossia al feticismo. « La mia religione ha da esser vera, perchè io sento che è vera »; di questa o quella dottrina io sono convinto, semplicemente perchè la stessa tocca e muove il mio cuore; la inconfutabile realtà dell'idea che io ho di Dio mi viene comprovata da questo, che essa penetra con una emozione strana nei più profondi recessi del mio essere, riempie il mio spirito di una inesprimile meraviglia, e di una gioia pure inesprimibile lo rapisce, lo eleva »; questo è un genere di argomento di cui si possono servire tutti gli aderenti di qualunque religione, e le religioni più sensuali e materialistiche se ne possono servire con una forza assai maggiore di quella con cui se ne possono servire le religioni più razionali e spirituali. Breve, il sentimento in religione dimostra semplicemente la *mia* religione, quella che è parto della mia propria esperienza. Ma il valore di questa esperienza, in quanto dovrebb'essere una prova che dovrebbe servire per ogni religione, dipende dal grado di cultura morale e spirituale al quale io sono pervenuto. Poniamo la proposizione: io sento qualche cosa; questa proposizione non viene a fornirmi alcun criterio obbiettivo finchè voi non abbiate incominciato dallo stabilire chi o che cosa sia questo « io ». Ed infatti, in ogni sentimento religioso esiste un qualche elemento di verità, non

perchè appartiene all'essere che sente, ma perchè il sentimento parte da un essere spirituale, ossia che ha coscienza di se stesso; imperocchè il sentimento religioso, in quanto tale, sorpassa i limiti di un oggetto semplicemente sensitivo o sensibile.

b) E facciamo un'ultima considerazione che riesce fatale a questa teoria; si può dimostrare che se la religione consistesse nella relazione che passa tra lo spirito umano ed il Divino, e se, perciò, noi andiamo in cerca di questa relazione basandoci sull'aspetto umano o soggettivo che corrisponde in modo più perfetto all'oggetto infinito, allora men che meno ci riesce di trovare nel sentimento ciò che andiamo ricercando. Giacchè, quel lato della mia natura, che meglio di ogni altro si presenta come qualche cosa di caratteristicamente individuale, variabile, accidentale, non può essere quello che corrisponde, od è capace di entrare in relazione con un oggetto, la semplice idea del quale ha da essere universale, necessaria, immutabile. Anche sotto questo riguardo, riesce impossibile far consistere il carattere della facoltà esclusivamente, ossia distintivamente religiosa nel sentimento.

II. Le precedenti considerazioni inducono naturalmente alla conclusione che in forza della sua stessa essenza la religione deve contenere in se stessa un elemento di conoscenza, ossia che il sentimento religioso deve essere basato sopra di una verità obbiettiva. Infatti, la religione deve essere una cosa del cuore; ma per elevarla dalla regione del capriccio

subbiettivo e per distinguere fra ciò che è il più basso ed il più corrotto e le forme più pure e più elevate della religione, dobbiamo richiamarci ad un segno obbiettivo. Ciò che entra nel cuore deve essere prima distinto come vero dall'intelligenza. Deve essere veduto come cosa avente nella sua propria natura un diritto a dominare il sentimento, e come costituente il principio da cui deve essere giudicato il sentimento e dal quale lo stesso ha da essere regolato.

Ma se la cosa sta veramente così, ne viene a sorgere immediamente questa questione: qual'è quella forma di conoscenza che fa parte dell'essenza della religione? È forse quella alla quale solamente, nel suo significato più elevato, si può applicare la parola di conoscenza scientifica, ossia speculativa, e cioè quella conoscenza che afferra la verità nella sua necessità e nella sua coerenza assoluta, come se si trattasse di un sistema o di un procedimento strettamente organico? oppure è quella forma di conoscenza che noi comunemente esprimiamo quando ci serviamo della parola « dogma », « teologia dogmatica », quella nella quale la comprensione logica educe da alcuni dati materiali delle nozioni o concetti ben definiti intorno alla natura di Dio ed alle relazioni sue col mondo, determina tutti quei punti particolari, in cui la precisione dogmatica si può distinguere nettamente dall'errore eretico, ed espone tutto quanto il contenuto della fede, sia in una serie di proposizioni indipendenti od articoli di fede,

sia raccogliendoli tutti insieme in un sistema ben coordinato o corpo di teologia? Oppure, qualora noi ci trovassimo costretti ad ammettere che la religione è qualche cosa di essenzialmente diverso dall'atteggiamento filosofico, ossia logico del pensiero, dello spirito, noi possiamo ancora chiederci: esiste forse ancora qualche forma inferiore e meno elaborata di conoscenza che sia alla portata di tutti gli uomini, e nella quale la verità spirituale si possa concepire come qualche cosa che possa venire in possesso di tutti gli spiriti pii?

Ciò posto, supponiamo pure che uno spirito sia impotente ad afferrare la verità spirituale in una forma scientifica; ebbene, ci sono tanti modi con cui egli può giungere ad una conoscenza della stessa che sia sostanzialmente vera, e che possa bastare per il raggiungimento di scopi morali e religiosi — che anzi questi scopi possono essere assai più potenti, e possono possedere una forza di ispirazione assai maggiore di quella che può esser propria di una conoscenza scientifica, ossia puramente speculativa. Un essere spirituale, un essere che ha coscienza di se stesso, ed il quale è già in possesso implicitamente, ossia virtualmente, della verità, sin da principio, in forza della natura stessa della verità, può venire ad apprendere la stessa sotto una forma rappresentativa — sotto la forma, cioè, di un fatto o di una figura — assai tempo prima che possa riescire a vederla sotto una forma puramente scientifica. Ci sono molte cose le quali sono fornite di

un carattere esterno e finito, che possono diventare altrettanti veicoli della verità, possono avere la forza di toccare le intime latebre dello spirito e risvegliare dentro di noi dei concetti, delle idee che trascendono di gran lunga il loro contenuto ed il loro significato immediato. Gli oggetti materiali, le cose che esistono nello spazio, le azioni e gli avvenimenti che si verificano nel tempo, possono divenire per noi altrettante immagini od altrettanti simboli, per mezzo dei quali possiamo contemplare le cose infinite ed eterne. In una certa qual maniera figurativa, pittorica, suggestiva, possono porci in grado di assorgere fino all'apprensione delle spirituali realtà.

Per esempio, per quel tanto che le primitive religioni naturali contenevano un qualche elemento di verità, si può dire senza tema di errare, che le stesse raggiungessero lo spirito umano attraverso a ciò che si potrebbe chiamare col nome di potenza suggestiva delle cose esterne e sensibili. Perfino un bastone od una pietra, perfino i più rozzi feticci, innanzi che il selvaggio si inchinasse dinanzi a loro, erano per lui qualche cosa più di un semplice bastone o di una semplice pietra; e quel sentimento di timore o di rispetto, o di abbietta dipendenza con cui egli rimirava a questi oggetti, è il riflesso di un'oscura, confusa concezione di una potenza invisibile e spirituale, della quale quell'oggetto materiale diveniva una forma rappresentativa. Nel culto della natura, assai più progredito, quale si riscontra nelle antiche religioni dell'India, le grandi forme, i grandi

oggetti, i grandi aspetti della natura erano rivestiti di un significato spirituale, divenivano una maniera, un mezzo sottile, inconscio, il simbolo suggestivo con cui le divine realtà andavano gradualmente sviluppando la coscienza religiosa. Ciò non avveniva per mezzo di un procedimento argomentativo, seguendo una dimostrazione sillogistica a seconda del modo di argomentare della attuale teologia naturale, non era con questi mezzi che gli uomini inferivano l'esistenza di un creatore e disegnatore antropomorfico adeguato alla produzione degli oggetti osservati; no; ciò avveniva semplicemente in forza di questo, che la natura, gli oggetti naturali e le apparenze — il cielo lucido e senza nubi, le stelle del firmamento, il levarsi ed il cozzare dei venti, il germinare della terra, il flusso ed il riflusso del mare — per risvegliare la coscienza dello spirito possedevano un significato rappresentativo, che trascendeva incommensurabilmente tutto ciò che un sistema di prove puramente logiche poteva semplicemente dedurre da quei fenomeni, da quelle cose. Ciò che risvegliava le suscettibilità religiose degli Indiani adoratori, che andavano in giro cantando le lodi di Dyaus e di Prithivi, di Mitra, di Indra e di Varuna, non era l'idea che i cieli e la terra avessero bisogno di un architetto onnipotente che li avesse costrutti, nè, allora, come oggi, gli uomini, impressionati da un sentimento profondo dell'umana debolezza e dell'umana dipendenza, e brancicando inconsciamente in cerca di qualche cosa di perma-

nente, di immutabile, di universale, frammezzo al finito ed al fugace delle cose della terra, trovavano nella natura ciò che, in modo vago ed indefinito, ma non per questo meno meraviglioso, era il simbolo di quanto essi andavano tanto penosamente ricercando, trovavano nella volta del cielo, nella immensità dell'orizzonte e nella fecondità inesauribile della terra, le immagini delle realtà invisibili ed eterne. Ed in tutti gli stadii della cultura dello spirito, nei tempi moderni come nei tempi primitivi, la natura e gli oggetti naturali sono sempre stati, in questo modo determinato, i simboli delle idee spirituali ed i veicoli del pensiero religioso.

Ma vi ha di più; la verità spirituale può essere rappresentata, le idee spirituali possono essere richiamate nello spirito, non solamente dagli oggetti materiali che si trovano nello spazio, ma anche dagli avvenimenti che si verificano nel tempo. Le azioni e gli avvenimenti della vita individuale, i fatti della storia, possono diventare per noi altrettante incorporazioni di idee di un carattere assai più ricco e più complesso di quanto viene in noi prodotto dagli oggetti e dalle parvenze della natura. Il significato morale che comunemente la coscienza discopre nelle azioni individuali degli uomini, e, se non altro, in modo vago ed indeterminato, negli avvenimenti della storia, quantunque non venga appreso mediante un procedimento di riflessione filosofica, costituisce una specie di conoscenza che trascende di gran lunga tutto ciò che questi fatti e questi avvenimenti,

considerati in se stessi, possono contenere. Presa alla lettera, una serie di fatti non possiede un significato spirituale maggiore di quello che possa essere posseduto da un'altra serie. Ognuna di queste serie non è altro che una certa qual successione di fenomeni che si verificano nel tempo. Ma, comunque noi spieghiamo questo lavorio, questo processo, la coscienza comune può e deve leggere in tutta questa serie di fenomeni esterni della storia umana, delle concezioni, delle nozioni, delle idee, che sono in possesso di qualche cosa di quella universalità e di quell'auto-consistenza, di quel carattere assoluto e di quella necessità, che sono le caratteristiche della verità. Allorquando, a mo' d'esempio, dagli incidenti esterni della vita individuale noi assorgiamo ad un'idea di *carattere* — di purezza, di integrità, di eroismo, di devoto attaccamento — tutti questi incidenti divengono per noi altrettanti modi che stanno a rappresentare le realtà dello spirito, sorpassando di gran lunga i limiti imposti dalla loro interpretazione letterale. Noi li andiamo ordinando ad unità, dando a delle cose fra di loro semplicemente isolate quel legame nascosto di spirituale unità, e coesione, che penetra oltre alla scorza esterna dei fatti e giunge sino a qualche cosa di assai più ricco, di assai più profondo, di assai più permanente, che tutti li abbraccia. Può darsi che la filosofia si senta in grado di giustificare in via speculativa, le idee che noi abbiamo in tal modo raggiunte, attribuendo loro la forma più elevata di necessaria verità, ma

la conoscenza che in tal modo noi abbiamo raggiunta non ha meno diritto di essere considerata come una vera e propria conoscenza, quantunque ciò non sia avvenuto sotto forma di verità speculativa. In tal modo gli avvenimenti della vita di Cristo sono per la coscienza cristiana la rappresentazione esterna di un contenuto spirituale. Considerati nella loro qualità di semplici fatti, quegli avvenimenti non hanno un significato ed un valore maggiore di quello di una qualunque altra serie di avvenimenti che si verifichino nella vita individuale del suo tempo, oppure di altri tempi. Ma oh! quale impulso nuovo essi hanno dato alla coscienza morale e spirituale del genere umano! Oh a qual mondo nuovo di idee spirituali essi hanno data la stura nel pensiero comune del mondo! Qual'è il significato di quella vita per la scienza morale? Sotto qual riguardo l'ideale cristiano contiene gli elementi morali esistenti nelle idee dei tempi pre-cristiani? Queste e simili altre questioni può essere funzione della filosofia l'investigare. Per quelle migliaia di spiriti, però, per i quali queste investigazioni non hanno alcun significato, non hanno alcun interesse, la vita di Cristo è stata il simbolo ed il suggerimento di un più ricco tesoro di idee morali. Essa ha fornito loro, non un cumulo di principii astratti di morale, ma un ideale di bellezza morale che non solamente si accaparrava le loro affezioni, ma passando nell'intelligenza spirituale, costituiva per loro il modello assoluto della perfezione. Ed infatti è vero che al

tempo che andiamo attualmente esaminando, gli spiriti religiosi non facevano distinzione alcuna tra il fatto od il simbolo e l'idea che il fatto od il simbolo stava a rappresentare. Il principio universale, non viene affatto deliberatamente separato dall'oggetto materiale, dall'avvenimento storico, dalla personalità individuale, che è l'oggetto immediato del pensiero. Però, quantunque l'universale ed il particolare si trovino in tal modo collegati o confusi insieme, pure, e quasi inconsciamente, l'universale è presente allo spirito attraverso al particolare, e il contegno che viene ad assumere non è più quello di un sentimento soggettivo, ma quello di una conoscenza.

Ma anche in altro modo si può dimostrare che la coscienza ordinaria è in grado di apprendere le spirituali realtà, nelle spirituali realtà che, quantunque non entrino nell'ambito della scienza, ossia della speculazione, pure hanno diritto ad essere considerate come oggetto della conoscenza. La coscienza popolare, in quanto si distingue dalla coscienza scientifica, ossia speculativa, come abbiamo visto, dimora nella regione delle immagini, dei simboli, delle rappresentazioni pittoriche o figurative, delle idee sotto di una forma sensibile. Ma anche il pensiero popolare è in grado, almeno fino ad un certo punto, di innalzarsi al di sopra di quella semplice relazione figurata o metaforica di segni di cui si serve, è in grado di emanciparsi da ciò che è sensibile, empirico ed accidentale nelle sue proprie rap-

presentazioni, innalzando, in tal guisa, le sue idee ad una sfera sempre più vicina all'universalità del pensiero scientifico. Il linguaggio, anche nell'uso suo comune, diverso dall'uso scientifico, può divenire un organo di pensiero che si occupa delle idee, non più attraverso all'involucro delle immagini materiali, ma nella loro forma pura ed ideale. Allorquando, nel linguaggio della vita comune, noi parliamo di cose spirituali e soprasensibili, facciamo uso di espressioni che vengono derivate dal mondo dei sensi, e sono basate su tipi ed immagini materiali. Ma quantunque l'istrumento del pensiero sia un istrumento pittorico, ossia metaforico, pure, quando ce ne serviamo, non è necessario che noi pensiamo quelle spirituali realtà, metaforicamente. La base materiale, ossia pittorica, ha ormai esulato da molta parte del linguaggio comune; i suoi termini hanno cessato di essere metaforici; lo spirito, quando se ne serve, non si accorge più della loro relazione materiale, ma li ha elevati al grado di esponenti immediati di cose spirituali, ossia soprassensibili. Per esempio, quelle stesse parole colle quali in molte lingue il pensiero rappresenta a se stesso ciò che è per esso il suo proprio principio, ossia la sua propria essenza, la parola *spirito* φῦκη πυευμα, *animus, geist*, ecc., quantunque in origine stiano ad esprimere lo sforzo fatto per dipingere ciò che è al di sopra del senso coll'aiuto di ciò che si riscontra nel mondo dei sensi, come qualche cosa di più impalpabile e di etereo, pure hanno perduto, anche nel pensiero popolare,

quasi ogni relazione colla loro origine materiale, e sono divenute qualche cosa di dotato di un certo qual significato ideale. Così pure, quando per esprimere degli atti o dei procedimenti mentali ossia spirituali, facciamo uso di parole come *attenzione*, *riflessione*, *considerazione*, *aspirazione*, oppure nel campo della religione, di parole come *pentimento*, *conversione*, *rigenerazione*, *santificazione*, ecc., e quando parliamo di cose o di idee, diciamo che le stesse producono « una impressione nel nostro spirito », oppure, « rammolliscono od induriscono i nostri cuori », oppure parliamo « della influenza della divina verità, che illumina, soggioga, trasforma », od anche quando diciamo « di volerci allontanare dalle vie del peccato per avvicinarci alle vie della giustizia », oppure di « contemplare la faccia e la gloria di Dio », è naturale che queste forme di linguaggio siansi spogliate, in gran parte, dell'elemento pittorico o figurativo che in loro si cela; esse sono venute a far parte delle risorse intime del pensiero con un significato reale, quantunque sia soprassensibile, che fa sì che le stesse siano delle espressioni idonee di cose che trascendono l'esterno ed il sensibile,

Inoltre, è naturale che molta parte di ciò che nella forma delle nostre idee religiose è antropomorfico, si vada lentamente correggendo in forza del lento progredire della coscienza religiosa, fino a che al linguaggio col quale si esprimono tali idee non rimanga più attaccata alcun'ombra di antropo-

morfismo, all'infuori di ciò che è strettamente necessario alla verità stessa. Quella forma di linguaggio che, presa alla lettera, attribuirebbe alla natura divina le condizioni che sono proprie dello spazio e del tempo, i limiti fisici e mentali, l'ignoranza e l'instabilità, e perfino i desiderii e le passioni della nostra natura finita e sensibile, poco alla volta e tacitamente viene spogliata del suo significato primitivo e grossolano, e trasformata nell'espressione pura e semplice di idee spirituali. Anche nei tempi primitivi, allorquando le personificazioni mitologiche non erano oggetti impossibili di credenza, la concezione rappresentava sempre qualche cosa di più elevato della forma grossolanamente umanizzata nella quale quelle mitologiche personificazioni si trovavano espresse; e man mano che l'educazione religiosa del mondo progredisce, diviene sempre più impossibile l'annettere un significato letterale a quelle rappresentazioni di Dio e delle sue relazioni col genere umano che gli attribuiscono sensi umani, appetiti umani, passioni umane, nonchè le azioni e le esperienze che sono proprie della natura finita e meno elevata dell'uomo. Quando leggiamo che all'Essere Divino si attribuiscono occhi per vedere la giustizia, orecchie per prestare ascolto alle preghiere che gli vengono rivolte, e che a Lui piace l'odore degli incensi ed il sapore dei sacrifizii; quando vediamo che viene rappresentato in atto di sedere in trono, concedendo un posto d'onore alla sua destra ed alla sua sinistra, avendo un luogo fisso in cui

abitare, il cielo, scendendo ed inviando i suoi emissarii dal cielo sulla terra; quando leggiamo che egli lavora, e poi si sente stanco ed ha bisogno di riposo e si riposa; od anche quando ci si parla della sua ira, che sorge e si placa, quando ci si dice che egli vendica terribilmente gli insulti personali che gli vengono fatti, che si pente dei suoi primi atti e delle sue prime intenzioni, che si lascia indurre dalla persuasione, dalle suppliche, dalle interposizioni, a desistere dai primitivi propositi, quando ci si dice che fa e rivede i suoi piani, i suoi contratti, i suoi patti, stabilendo delle mutue stipulazioni e delle penalità per chi manchi alle sue promesse; in tutti questi casi, anche nelle epoche più premature della cultura spirituale, lo spirito religioso sorvola alle figure antropomorfiche per fermarsi, sebbene in modo vago ed indefinito, sul loro recondito significato spirituale. La rappresentazione porta seco una impressione generica che è propria della natura della conoscenza, quantunque, quando venga presa alla lettera, stia ad esprimere delle cose che non sono vere. Per ultimo, allorquando, per esprimere la natura essenziale della divinità noi facciamo uso di termini, quali sarebbero quelli di *padre, figlio, primogenito, unigenito;* quando parliamo di Dio, come di colui che è « il Padre degli spiriti », e degli uomini come se fossero « sua prole »; quando viene rappresentato in atto di formare il corpo dell'uomo « servendosi di fango », e comunicandogli la vita, coll'atto del soffiare sul suo volto; quando lo con-

cepiamo come un governatore, che stabilisce un codice di leggi, le promulga debitamente, conserva il ricordo dei delitti che si commettono e stabilisce a ciò delle pene, e finalmente chiama tutto quanto il genere umano ad una solenne funzione di giustizia, apre i libri, esamina le testimonianze, e passa alla sentenza di assoluzione o di condanna, in tutto questo ci son molti elementi che, anche quando il sentimento religioso sia riuscito ad assorbire il nutrimento nascosto che in essi si trova contenuto, si comprende assai di leggieri che appartengono al dominio di una concezione materializzata e figurata. La relazione paterna e figliale non si può prendere alla lettera della natura divina, ossia delle divine persone; Dio non è e non può essere fattore e padre, oppure legislatore, oppure giudice, in quel senso in cui queste funzioni vengono coperte da esseri umani; nè allorquando lo spirito religioso si ferma sopra queste rappresentazioni, le accetta come esatti equivalenti di spirituali realtà. Quanto esso permette è semplicemente questo, che tali figure suggeriscano, ossia risveglino in noi delle concezioni delle cose spirituali, servendo a mo' di indicazioni immaginative. La conoscenza che in tal modo se ne ottiene, quantunque, considerata semplicemente come conoscenza, sia qualche cosa di limitato e deficiente, pure è adeguata ai bisogni della natura religiosa. Essa strappa la religione ad un carattere puramente soggettivo ed accidentale che sarebbe veramente suo, qualora la sua essenza consistesse semplicemente nel

sentimento, e le attribuisce un segno oggettivo al quale il sentimento deve uniformarsi, e mediante il quale lo stesso può essere misurato. Nel valutare il carattere religioso degli individui, o nell'esporre il progresso che in una data epoca può esser stato raggiunto dalle nazioni o dalle razze, nella storia religiosa del mondo, l'indagine fondamentale deve, perciò, vertere intorno al carattere obbiettivo delle loro idee e delle loro credenze religiose. La prima questione che ci si presenta è, non come essi sentano, ma che cosa essi pensino o credano, non se la loro religione sia tale da manifestarsi mediante emozioni, più o meno violente ed entusiastiche, bensì quali siano le concezioni di Dio e delle cose divine dalle quali queste emozioni sono provocate. Il sentimento è necessario in religione, ma è pel contenuto, per la base intelligente di una religione, e non per l'intensità del sentimento, che se ne deve determinare il carattere ed il valore. In altri termini, qualora si consideri qual'è la natura della coscienza religiosa, dobbiamo considerare come cosa di primaria importanza, non l'elemento sentimentale, ma il carattere oggettivo di ciò intorno a cui si aggira il nostro sentimento; dobbiamo sorvolare al sentimento per arrivare fino a quella intellettuale attività dalla quale i sentimenti si trovano ad esser determinati.

Capitolo VIII.

Inadeguatezza della conoscenza religiosa nella forma ordinaria o non scientifica.

Abbiamo visto che esiste un modo di apprendere le cose dello spirito, al quale si può applicare il termine di « conoscenza », quantunque differisca parecchio dal pensiero filosofico, ossia speculativo. Abbiamo visto, inoltre, che questo genere di conoscenza — e cioè la conoscenza che in gran parte abbraccia ciò che si pensa comunemente e che si traduce nelle forme di linguaggio che sono proprie della vita comune — può e deve entrare quale elemento essenziale nell'idea di religione. Ma ciò che comunemente si pensa consta, per la maggior parte, di immagini generalizzate, di concezioni che sono derivate dal mondo esterno e fenomenico, e più o meno riboccanti di quelle caratteristiche che sono proprie della loro origine sensibile. Ora, quantunque lo spirito veramente spirituale assorga quasi istintivamente ed inconsciamente al di sopra della povertà dei mezzi di cui si serve, pure questi mezzi, considerati in se stessi, sono ben lungi dall'appagare le esigenze che sono proprie di uno istrumento scientifico di pensiero. Può essere sufficiente per la

pietà pratica, ma è perfettamente insufficiente al raggiungimento di quegli scopi che sono proprii della filosofia. Se è possibile progredire dalla fede alla scienza, in altri termini, raggiungere, nella sfera della religione, la conoscenza nel significato filosofico della parola, ci deve essere un organo di pensiero servendoci del quale noi possiamo percepire e correggere l'inadeguatezza del pensiero ordinario, ed apprendere le spirituali realtà nella loro forma puramente ideale. Tuttavia, innanzi che ci accingiamo a dimostrare che esiste veramente un organo di questo genere, ed allo scopo di prepararci a comprendere più chiaramente la funzione che deve esser propria di quest'organo, è necessario esaminare un poco più davvicino in che cosa consista l'inadeguatezza del pensiero ordinario, ossia di quel pensiero che non è rivestito di una forma scientifica.

La relazione che passa, in religione, tra il pensiero popolare ed il pensiero scientifico — tra quei concetti delle cose spirituali che sono accessibili alla comune delle coscienze e quelli che sono possibili esclusivamente a chi possiede una veduta speculativa, ossia scientifica — si può dire che consista in questo, che il pensiero popolare ed il pensiero scientifico concordano nella sostanza, ossia nel contenuto, ma differiscono nella forma. Si tratta di quella stessa distinzione che noi abbiamo già dinanzi al nostro spirito, quando parliamo della differenza che passa tra l'illustrazione e l'argomento, tra la descrizione e la definizione, tra la pittura di una

cosa che è fatta per l'occhio o viene riprodotta nell'immaginazione e l'idea della cosa stessa quale viene afferrata dallo spirito. In ambedue i casi il pensiero è presente, ma nel primo caso è appreso attraverso ad un mezzo che è qualche cosa di estraneo al pensiero stesso; e solo nel secondo caso viene veramente appreso come pensiero. La transizione dall'uno all'altro caso si può esemplificare solo imperfettamente dicendo che questo passaggio rassomiglia parecchio a ciò che si verifica nella nostra veduta di un oggetto, quando in luogo di conoscerne semplicemente la descrizione, veniamo ad apprendere la legge od il principio dell'esser suo; quando, a mo' d'esempio, in luogo di rimirare semplicemente le varie sezioni di un cono materiale od i diagrammi che stanno a rappresentarlo, noi veniamo a conoscere in ciascun caso l'equazione della curva, afferrando, per così dire, la sua idea genetica, producendolo o ricreandolo per nostro uso e consumo.

Per poter comprendere più chiaramente questa distinzione — per vedere, cioè, dove quella conoscenza rappresentativa che basta per il pensiero ordinario differisce da quella conoscenza assai più elevata che è lo scopo finale che deve esser raggiunto dalla filosofia, — è necessario, innanzi tutto, esaminare sotto quali riguardi la prima conoscenza è una forma di conoscenza imperfetta ed inadeguata; poscia, ed in secondo luogo, è necessario seguire i passi graduali del processo mediante il quale questa inadeguatezza viene corretta, ed il pensiero, eman-

cipato da ogni elemento estraneo, raggiunge la purezza e la libertà di una conoscenza veramente scientifica.

I difetti di quella forma rappresentativa di conoscenza che, come abbiamo visto, è la forma più elevata alla quale possa pervenire il pensiero ordinario, si può dire che si possono ridurre a questi tre principali:

a) la sua origine materiale sensibile che le è pur sempre annessa, e che tende a fuorviare lo spirito, traendolo nell'illusione e nell'errore;

b) non è in grado di dare una connessione ed una unità reale od organica agli oggetti coi quali ha a che fare;

c) non è in grado di sciogliere le contraddizioni — di conciliare gli elementi apparentemente antagonistici — che, qualora venga considerato un poco più davvicino, sono contenuti in ogni pensiero.

Per stabilire più in breve questi tre difetti, diciamo che il pensiero ordinario è, oppure tende ad essere, *a*) metaforico; *b*) astratto; *c*) contradditorio.

a) La caratteristica di quel genere di conoscenza che è la più elevata che si possa raggiungere dal pensiero ordinario, sta in questo, che si acquista servendosi di immagini e di illustrazioni. Per esempio, nel caso più sopra citato, vediamo che il pensiero, anche una volta che abbia raggiunto questo stadio, non ha ancora raggiunta la legge genetica della curva, ma che tutta quella conoscenza che può avere del circolo, dell'elissi, della parabola, ecc.,

viene derivata dalla percezione che ha dei diagramma o delle figure che si trovano nello spazio, e più o meno dipende dalla stessa. Come abbiamo dimostrato più sopra, tutto ciò che il pensiero qui può discernere, è sempre qualche cosa di assai più profondo di un semplice segno sensibile — quantunque i fatti esterni, ed anche gli avvenimenti, qualora vengano considerati nel loro carattere strettamente esterno e limitato, non siano altro che altrettanti materiali suggestivi sui quali l'intelligenza, che immagina e generalizza costruisce le sue concezioni — e ciò nonostante il pensiero, mentre si innalza in tal modo al di sopra di ciò che è semplicemente esterno e sensibile, ben di rado si trova ad essere perfettamente emancipato dall'influenza limitante ed illusoria dei mezzi di cui si serve per innalzarsi in quella sfera superiore. Ciò che esso ci fornisce è un contenuto spirituale in forma sensibile; ma riesce sempre pericoloso il portare le condizioni della forma nella sua percezione del contenuto, è sempre pericoloso attribuire agli oggetti spirituali quei limiti che appartengono esclusivamente al mondo del senso e della vista. Ciò di cui il pensiero si serve per innalzarsi al di sopra del senso, è pur sempre una cosa che appartiene al senso; quelle ali, di cui si serve per innalzarsi al disopra del mondo della materia sono altri materiali, e tendono continuamente a divenire un peso ed a respingerlo nel mondo al quale esse appartengono. Infatti, il pensiero, giunto a questo punto, si sforza inconsciamente di rendersi

edotto dell'immagine sensibile, espellendo dal suo contenuto tutto ciò che non è universale; ma i suoi sforzi non sono mai coronati da un completo successo. L'idea incomincia a subordinare a se stessa la forma materiale, ma non riesce mai a soggiogarla per completo, e noi possiamo ancora venir indotti in errore coll'introdurre inconsciamente nelle nostre concezioni spirituali, quelle condizioni che si applicano solamente alle cose che appartengono allo spazio ed al tempo.

La storia della filosofia e la storia della teologia, ci fornisce non pochi esempi di questa tendenza a sostituire le metafore con pensieri, e degli errori che quasi necessariamente ne vengono a risultare. Così, nell'indagine che riguarda l'origine e la natura della conoscenza umana, molti degli errori e dei falsi concetti in cui si sono lasciate trascinare le teorie sensiste, si devono attribuire all'influenza latente di concezioni metaforiche o materializzate, le quali si nascondono sotto il termine di « impressioni », termine che viene usato per spiegare la relazione che passa tra gli oggetti che sono esterni allo spirito ed il soggetto pensante. In questa figura, lo spirito ed il suo oggetto vengono concepiti come in relazione l'uno coll'altro, in quella stessa maniera esterna e spaziale in cui, a mo' d'esempio, sono in relazione la cera col sigillo, oppure la carta sulla quale vengono impresse le parole coi tipi dello stampatore. Però, è perfettamente ovvio che, in qualunque modo si spieghi l'origine delle idee, ossia

la conoscenza che noi abbiamo del mondo esterno, questione, questa, colla quale qui noi non abbiamo a che vedere, non c'è spiegazione reale di un processo mentale, ossia spirituale, che possa scaturire da una teoria che considera lo spirito soggetto come capace di essere indotto all'azione da un urto fisico, o di ricevere delle impressioni, delle marche caratteristiche, delle profondità e delle elevazioni spaziali, alla stessa guisa con cui le riceverebbe una materia soffice o preparata all'uopo. Quando parliamo della profonda impressione che ci vien fatta da una scena o da un avvenimento esterno, oppure quando facciamo parola di qualche impressione passata, come quella che si è « impressa indelebilmente nella nostra memoria », o di una impressione che « si va facendo sempre più debole », ecc., tutte queste espressioni, in via figurativa od analogica, possono benissimo servire per inarnare una conoscenza che può bastare per il raggiungimento di scopi pratici; ma quando vengano considerate come altrettanti resoconti esatti di un processo psicologico, allora esse o stanno a rappresentare un tentativo per spiegare la relazione che passa tra due cose tra di loro essenzialmente diverse, servendosi dei termini che sono proprii di una sola di esse, oppure presuppongono ed insinuano una teoria materialistica della natura dello spirito. Così i sistemi filosofici ai quali più sopra ho accennato, mentre pare che stiano a dimostrare accuratamente una particolare teoria o dottrina, in realtà non fanno altro che

mettere innanzi in termini astratti, e con una parvenza di dimostrazione, la teoria che era stata presupposta sotto forma di metafora. La stessa tendenza a portar metafore, ossia concezioni materializzate, nel dominio delle idee, e per tal modo ad applicare le leggi e le condizioni della materia alle cose dello spirito, viene a rendersi palese nella controversia intorno al libero arbitrio. La volontà umana va soggetta a condizioni alla pari del cadere della pietra, o della palla che si muove quando un altro le dà la spinta. Ma quando dite che la forza è la causa del moto, e che l'educazione è la causa della temperanza, l'avarizia la causa del furto, la vendetta la causa dell'omicidio, ossia, in linea generale, che taluni motivi, taluni appetiti, taluni desiderii, talune passioni, sono la causa delle umane volizioni e delle umane azioni, allora solo apparentemente esiste una certa qual somiglianza tra i due generi di relazioni, e noi possiamo comportarci come se delle relazioni così diverse si potessero abbracciare sotto una formola comune, solamente confondendo inconsciamente ciò che è fisico con ciò che è spirituale. Mediante una falsa analisi dei supposti fenomeni della volontà in motivi e volizioni, possiamo indurci a considerare i primi come se fossero qualche cosa di spazialmente esterno alla volizione ed agissero sulla stessa, i quali motivi vengono considerati come se spingessero, costringessero, oppure restringessero la così detta facoltà della volontà in quello stesso modo con cui una forza agente fisica ne spinge, ne costringe o ne

restringe un'altra. Però, in tutto questo, noi ci imponiamo realmente a noi stessi mediante una finzione di necessità esterna; ed i risultati ai quali perveniamo servendoci di questi metodi quando vengano applicati alle cose dello spirito non si possono considerare come veri, e, applicati alle stesse, si possono considerare come veri solamente quando tali cose dello spirito si presentano a noi rivestite delle forme semi-pittoriche delle cose fisiche.

Per portare un altro esempio, questa stessa inconscia fallacia attira nelle sue spire non poche delle nostre teologiche controversie intorno alla natura di ciò che passa sotto il nome di grazia, — se, per esempio, la stessa si debba concepire come un dono ordinario, oppure straordinario, soprannaturale e sovrano, oppure naturale e comune, preveniente oppure cooperante, ecc. ed in genere il modo con cui trattiamo teologicamente la relazione che passa tra la forza agente divina e la forza agente umana nella storia spirituale dell'uomo. Gli argomenti che si portano a proposito di queste questioni, il più delle volte acquistano una chiarezza superficiale e diventano concludenti semplicemente in forza del significato materiale e meccanico di cui è ripieno il linguaggio dei polemisti. Uno spirito, ossia un essere spirituale, viene concepito come se fosse in relazione con un altro date talune condizioni che si possono applicare solamente alla materia inorganica. Così si pretende di prestare una elevazione ed una grandezza all'idea che noi abbiamo

di Dio, col concepirlo come un essere che dimora in un luogo superno, celestiale, dal quale Egli agisce, dominando sulle intelligenze finite, le quali vengono concepite come qualche cosa che occupa gli spazii terreni. Se Egli in tal modo agisce dall'alto, ed in qualche maniera fa muovere e domina lo spirito umano, si ritiene che con ciò Egli manifesti la sua azione divina, la sua forza divina, o venga indicata una speciale interposizione di Dio, assai più che concependolo come qualche cosa di diuturnalmente presente nel lavorìo normale del pensiero, nell'influenza « naturale » della verità sulla mente e sul cuore. Ora, quando si tratti di un agente intelligente, è al tutto naturale che quella influenza che viene concepita semplicemente come una forza inesplicabile, soprannaturale, sia realmente più bassa e meno divina, perchè più materiale e meccanica, di quella che è insita nella potenza persuasiva ordinaria ed intelligibile delle idee morali e religiose. Infatti, sarebbe impossibile pensare altrimenti se non fosse che, insensibilmente, noi portiamo nei nostri ragionamenti teologici un criterio od una misura di potenza che deriva realmente dalle metafore sotto le quali vengono celate le nostre spirituali concezioni. Una forza che controlli le altre forze è fisicamente maggiore di queste, ma una forza che controlli gli spiriti e regga i motivi morali e spirituali, non può essere maggiore di questi; essa deve essere minore e più povera; e se si interponesse con successo, ciò supporrebbe, non l'esaltazione, ma

la degradazione tanto della forza agente che la mette in esercizio, quanto della natura sulla quale quella forza si trova ad esser esercitata.

b) Il pensiero ordinario rappresentativo ha anche quest'altro difetto che, in forza delle condizioni necessarie col verificarsi delle quali esso agisce, si trova nell' impossibilità di percepire quel genere di unità che appartiene alle cose spirituali. Se c'è un genere di unità che non è quello di cose che esistono in giusta opposizione od in successione le une alle altre, ma è di elementi i quali internamente implicano o si contengono l'un l'altro, di guisa che nessuno degli elementi componenti può essere conosciuto astrazion fatta da tutto il resto, ossia isolato da tutti gli altri, quella è veramente quel genere di unità che, in forza della sua stessa natura, il pensiero ordinario ossia, figurativo, non è in grado di apprendere in alcun modo, e che per esser appreso ha assoluto bisogno di esser esaminato assai più profondamente col mezzo della speculazione, ossia della filosofia.

Come abbiamo già visto, i materiali del pensiero ordinario sono delle immagini generalizzate, derivate dagli oggetti del mondo esterno. Tutto il suo repertorio è formato da concezioni materializzate, tratte dalla sfera dei sensi, e per ultimo sono tutte soggette alle condizioni dell'intuizione sensibile, a quella reciproca esclusione, che appartiene agli oggetti che sono nello spazio e nel tempo. « Per ultimo », ho detto, giacchè quantunque anche a questo stadio la

logica, e cioè la potenza di astrarre, di generalizzare la comprensione logica possa essere chiamata in aiuto per dare una specie di ordine esterno ed una specie di esterna unità alle nostre concezioni popolari, pure l'inadeguatezza della nostra conoscenza rappresentativa che le è inerente, la sua incapacità ed afferrare ed a mettere in mostra l'interna e reale unità delle cose dello spirito, non rimane soverchiata da nessun aiuto di questo genere. In luogo di risolvere le differenze e le opposizioni che si riscontrano nel mondo dello spirito, l'analisi logica altro non fa che metterle in maggiore evidenza. Si comprenderà anche meglio questa invincibile inadeguatezza del pensiero rappresentativo, qualora noi ci fermiamo un istante a considerare se, e fino a qual punto sia possibile, servendosi delle immagini sensibili, rappresentarci la complessità degli oggetti mentali e spirituali. E' possibile, come abbiamo visto, che la verità si rivesta di una forma sensibile, ma il semplice fatto che essa veramente si riveste di una tale forma, sta a dimostrare che essa deve sottoporsi alle condizioni limitanti del senso; ed allora ne viene a sorgere questa questione: esiste forse un punto che le forme del senso non possono oltrepassare? esiste forse un ordine di idee che quelle forme non sono assolutamente in grado di esprimere? Possiamo noi trovare nel regno della natura, delle immagini, delle forme, delle figure, che stiano a rappresentare in modo adeguato le cose spirituali e soprasensibili, le relazioni, gli oggetti, le idee, che appartengono al

regno dello spirito? Ora, le forme dell' intuizione sensibile, le forme dell' immaginazione, che hanno a che fare con i materiali forniti dalle cose sensibili, sono lo spazio ed il tempo. Ma, date queste forme, l'unico modo secondo il quale noi possiamo pensare gli oggetti e gli avvenimenti è quello di considerarli come qualche cosa di esterno l'uno all'altro, come avvenimenti ed oggetti che l'uno dopo l'altro vanno ad occupare il posto che loro spetta. In altri termini, la caratteristica generale delle intuizioni sensibili od immaginative, si è quella di essere assolutamente isolate, ossia esclusiviste. Esse costituiscono una grande moltitudine di termini od unità individuali, ciascuno dei quali è fornito di una esistenza distinta e separata da tutto il resto, ed incapace di qualunque altra unità all'infuori di quella unità, che è propria degli atomi, o di quella che è prodotta da una semplice combinazione esterna ed artificiale, ossia da una semplice aggregazione di atomi.

Ma quando noi veniamo al punto di servirci di questi materiali per esporre, ossia dipingere in noi stessi gli oggetti, allora viene a manifestarsi apertamente la povertà del mezzo rappresentativo. Imperocchè nella mente, ossia nello spirito, nei sentimenti, nelle idee, nelle esperienze dell'essere che ha coscienza di se stesso, nelle relazioni che tutti questi sentimenti hanno tra di loro e collo Spirito Infinito, viene ad emergere un nuovo genere di unità — *una unità di differenze*, — nella quale viene a scomparire ogni traccia di quel carattere esterno che appartiene alla

natura ed al mondo dei sensi. Nel regno dello spirito, nella vita spirituale degli esseri coscienti, esiste una molteplicità ed una diversità infinita; ma si tratta di una molteplicità, ossia di una diversità che non è più la molteplicità e la diversità di esseri, ossia di parti, che sono fra di loro separate, ognuna delle quali esiste e si può concepire di per se stessa, separata o segregata da tutto il resto, oppure in una relazione puramente esterna con tutto il resto. Qui, in quella vece, la molteplicità e la diversità è quella di parti od elementi, ognuna delle quali esiste in unione con tutto il resto e per mezzo di tutto il resto, ed ha la sua esistenza individuale significata solamente nella sua relazione organica e vitale con tutto il resto, ossia ciascuna delle quali può esser conosciuta solamente quando sia conosciuta, in un certo senso, in unione con tutto il resto (1). Per esempio, voi non potete pigliare la combinazione di due cose esternamente indipendenti nello spazio e servirvene per rappresentare la relazione che passa tra lo spirito ed il suo oggetto, oppure per rappresentare l'amore e l'oggetto che viene amato, o per rappresentare l'unione di un'anima con un'altra, o di tutti gli spiriti finiti con Dio. Imperocchè, quantunque il pensiero si possa benissimo distinguere dal suo oggetto, però non si può dallo stesso separare; colui che pensa e l'oggetto al quale pensa non

(1) Questo punto viene esaminato più minutamente più innanzi al capitolo IX.

sono qualche cosa di separato l'uno dall'altro, sono due ed uno al tempo stesso; l'oggetto è oggetto semplicemente perchè esiste il soggetto, ed il soggetto è soggetto perchè esiste l'oggetto; presi individualmente non hanno alcuna esistenza, alcun significato, e nella loro unione non si tratta di due cose separate messe insieme per forza, ma di due cose che hanno smarrita assolutamente la loro qualità in una unità più elevata. La stessa cosa si deve dire dei sentimenti e degli oggetti spirituali. Voi non potete rappresentare o figurare a voi stessi l'unione delle anime servendovi della combinazione di cose che hanno un'esistenza ognuna diversa e separata da quella delle altre; giacchè un essere nella natura del quale l'elemento dell'amore, della simpatia, della soggezione, entra come caratteristica essenziale, non è intelligibile come cosa isolata, o senza presupporre nel concetto che noi ce ne siamo formati anche quell'altro essere col quale si trova ad essere in relazione. Noi non ci acquistiamo prima l'idea dell'uomo, per aggiungervi solo in seguito l'idea di società, ossia di unione sociale; giacchè l'uomo non è uomo, l'idea della natura umana non si può esprimere separatamente dalla relazione sociale nella quale solamente quella natura si trova realizzata. L'esistenza di uno spirito in una individualità pura, separata da tutti gli altri spiriti non è concepibile, giacchè essere spirituale è colui che ritrova se stesso solamente in ciò che è altro da se stesso; esso deve smarrire se stesso, deve isolare la propria individualità, allo

scopo di trovare veramente od essere veramente sè stesso. Ed ancor più vano sarebbe il tentativo di ritrovare nelle immagini prese a prestito dalle cose esterne una rappresentazione adeguata delle relazioni in cui tutte le anime finite si trovano con Dio. La religione non è l'identificazione panteistica dello spirito finito coll'infinito; in quella vece, gli è precisamente nella religione che l'individualità di ciascun spirito umano raggiunge la sua specificazione più intensa. Ma a quella guisa che riesce impossibile formarsi una concezione adeguata dello spirito umano individuale separatamente da tutte le sue relazioni con tutti gli altri spiriti finiti, così ogni rappresentazione dello spirito finito ha da essere inadeguata ed incompleta quando venga considerata separatamente dalla sua relazione coll'infinito. In quanto siamo degli esseri ragionevoli e spirituali, abbiamo dentro di noi una natura che si basa sulla ragione infinita ed universale, sulla vita spirituale che abbraccia e trascende tutte le vite individuali, ed al di fuori di questa loro relazione le vite individuali non sono di per se stesse intelligibili. Voi non potete rappresentarvi lo spirito finito o la sua esperienza religiosa coi termini del finito, poichè in ogni atto dell'essere che pensa ciò che vi ha di più profondo e di più reale nel finito, dovete pensare nel medesimo tempo l'infinito. Voi non potete, servendovi di una combinazione di cose, che sono qualche cosa di puramente individuale, esporre adeguatamente una relazione che è al tempo stesso la più

intensa affermazione dell' individualità ed il suo più assoluto sacrifizio. Le relazioni religiose non si possono concepire come si concepirebbe la relazione di due termini che si limitano l'un l'altro, giacchè, in tal caso, solamente l'idea di ciascuno dei termini è quella che suppone l'altro termine, e la loro vera relazione è quella nella quale viene rimosso il limite.

È vero; anche nel campo delle cose finite e sensibili si devono riscontrare delle ombre e dei riflessi di quella più profonda unità che appartiene al mondo dello spirito — e questo è, per così dire, un tentativo della natura di allontanare da lei quel reciproco esclusivismo, ossia quel carattere prettamente esterno, che è la legge delle cose naturali, per approssimarsi a quell'auto-trascendenza, che è la caratteristica essenziale della vita spirituale. Nelle affinità chimiche, ed ancor più nella vita organica ed animale, come abbiam già dimostrato più sopra, la natura incomincia dall'atterrare quel carattere spaziale ed esterno che rappresenta la condizione della materia inorganica, per essere il precursore di una vita che la sorpassa. Nell'animale noi non abbiamo una unità che rassomigli ad un semplice aggregato meccanico, giacchè accanto al carattere esterno e spaziale che permane ed è proprio della materia di cui è composto l'organismo, e che la materia, in quanto tale, non può perfettamente trascendere, noi riscontriamo, nell'animale, una unità nella quale ciascuna parte o membro è spo-

gliato di ogni esistenza individuale od isolata, ed ha un significato suo proprio ed una vita pure sua propria nella sua relazione attiva cogli altri membri e con tutto il complesso dell'animale, ossia dell'organismo. In conformità di questa veduta, quando il pensiero religioso tenta di trovare un'immagine per esprimere le idee e le relazioni spirituali, è precisamente qui, nel punto più elevato del regno della natura, qui dove la natura materiale confina col regno dello spirito, che si possono trovare le rappresentazioni meno inadeguate. Le relazioni spirituali vengono assai meno imperfettamente rappresentate dalle espressioni che si aggirano intorno alla concezione della vita e dell'unità corporale od organica, che non da quelle che sono basate semplicemente sulle concezioni della contiguità esterna, della costruzione e della combinazione meccanica. Quando parliamo delle nostre relazioni con Dio in termini che stanno a denotare la distanza o la vicinanza spaziale, la soggezione, oppure la resistenza alla forza esterna, la trasformazione e la trasmutazione fisica; quando concepiamo gli esseri spirituali come esseri che si trovano in relazione l'uno coll'altro, come le pietre si trovano in relazione con la casa che si vuole costruire, o come la casa con coloro che sono destinati ad abitarvi — in tutti questi casi, la forma delle nostre concezioni è derivata da un ordine di cose che è estraneo al contenuto, e la rappresentazione che ne scaturisce è necessariamente povera ed inadeguata. Le misure spaziali non si possono

applicare alle relazioni morali e spirituali; la distanza, oppure la vicinanza, non ha a chè vedere colle relazioni di due esseri spirituali, più di quello che abbia a che vedere colle relazioni di due idee irreconciliabili, ossia contradditorie. E quando noi tentiamo di esprimere delle relazioni tanto eterogenee coi termini di ogni altra relazione, la rappresentazione che ne scaturisce non può fare a meno di esser ben lungi dal rappresentare la cosa stessa, od almeno non può fare a meno di rappresentare la cosa in modo vago ed oscuro. Ma quando le idee spirituali vengono espresse in forme che sono derivate dai fenomeni della vita, — quando, a mo' d'esempio, la relazione in cui si trova lo spirito non ancora sviluppato di fronte allo spirito sviluppato, lo spirito finito di fronte allo spirito infinito, viene espressa coi termini di seme o germe di fronte alla pianta, di vigna di fronte ai tralci, di principio vitale di fronte alle membra del corpo; oppure, quando l'origine della religione nell'anima viene rappresentata come l'infusione di un principio rigenerativo divino, ed i suoi progressi come l'incremento, ossia lo sviluppo in noi di una vita divina od eterna; quando l'azione di una serie nuova di idee spirituali viene rappresentata come l'infusione di un principio rigenerativo divino, ed i suoi progressi come l'incremento, ossia lo sviluppo in noi di una vita divina od eterna; quando l'azione in una serie nuova di idee spirituali viene rappresentata coi termini espressivi dell'assimilazione del cibo, ed anche quando un agente divino viene con-

cepito come un agente che opera non alla maniera di una forza o potenza esterna e meccanica, ma come un « soffio di vita », come un'« acqua viva », che internamente sta per andare a far una cosa sola con la natura stessa e con l'essere del recipiente, — in questi e simili altri casi, le idee spirituali sono ancora espresse in forme sensibili, ma queste forme vengono derivate da una regione in cui il senso si è già trasformato in qualche cosa di semi-spirituale, e le forme sono qualche cosa di istintivo colla vita di quel mondo del quale esse stanno a simbolizzare le cose recondite. Quelle forme non costituiscono ancora una cosa sola con le idee spirituali; esse non si possono ancora dire perfettamente libere da una certa qual lega di esteriorità; conciossiachè anche nell'organismo c'è ancora qualche cosa che non va a dissolversi nell'unità della vita organica. Ma usando di questo mezzo di espressione, noi, per lo meno, ci avviciniamo alquanto a quel modo più elevato di apprensione nel quale il pensiero diviene organo di se stesso, si appoggia su di se stesso, ed in tutta la sua attività si muove nella regione della purezza e della libertà ideale.

c) Strettamente connessa con quel difetto che abbiamo or ora detto trovarsi necessariamente alla base del pensiero che si trova ancora allo stadio semi-pittorico, è quella ulteriore inadeguatezza, secondo la quale esso è incapace di sciogliere quelle contraddizioni, ossia di conciliare quegli elementi apparentemente contradditorii, che si riscontrano nel

mondo dello spirito. Se si trova nell'impossibilità di attribuire unità alle divergenze del pensiero, ancor più naturalmente si troverà nell'impossibilità di apprendere nella loro unità le sue opposizioni e le sue contraddizioni. Date queste condizioni nelle quali comunemente la coscienza ordinaria si trova ad agire, le tendenze antagonistiche, che costituiscono la stessa vita del mondo spirituale, si possono da esso rappresentare solo come opposti irreconciliabili; e mentre il semplice sentimento può anche non accorgersi della loro inconsistenza, una volta che la riflessione siasi risvegliata alla presenza di tali contraddizioni, l'unica risorsa che ancora resti a quel genere di pensiero, in tali occasioni, è questa: o, in conformità di un razionalismo puro e semplice, rigettare uno degli aspetti contradditorii del pensiero, oppure abbandonare per completo il problema come insolubile.

Noi abbiamo visto quanto il mondo dello spirito differisca dal mondo esterno e naturale sotto questo riguardo, che non si può concepire come un semplice composto di cose individuali esistenti indipendentemente l'una dall'altra ed in connessione l'una coll'altra solamente esternamente. I suoi termini più bassi non sono unità assolute, identiche, ma unità che sono l'integrazione di diversi elementi. Solamente quando siasi verificato un ulteriore sviluppo della stessa idea si potrà dire che i termini più bassi, ossia le unità del mondo spirituale sono unità che abbracciano e sono la soluzione di elementi opposti e

contradditorii — unità complesse, i fattori delle quali si possono afferrare, non in una serie di affermazioni separate o successive, ma ognuna separatamente, servendosi di quella che rappresenta la sua propria negazione. Si tratta di un mondo, l'armonia, la stessa esistenza del quale, si puo' comprendere solamente come un gioco perenne ed una perenne riconciliazione di antagonismi, come l'armonia di cose fra di loro discordanti. Conciossiachè quando noi ci facciamo ad esaminare il processo del pensiero, mediante il quale si raggiungono tutte le vere idee, riscontriamo che questo lavorio del pensiero implica un movimento al tempo stesso negativo e positivo, e che una verità spirituale non può essere afferrata come se si trattasse di una semplice e ristretta affermazione, ma solo quella che racchiude in se stessa al tempo stesso tanto la negazione quanto l'affermazione.

Per esempio, questo è vero del semplice concetto di spirito od intelligenza. L'idea dell'io è solamente possibile in opposizione a quella che sembra contraddirle, e cioè l'idea del non-io. Si può conoscere la mente, ossia lo spirito, solamente in opposizione a ciò che ci vien dato come non spirituale. Uno spirito senza un mondo di oggetti esterni, un mondo esterno senza uno spirito che lo pensi, sono cose ambedue egualmente impensabili. Il materialismo ed un idealismo o spiritualismo superficiale non sono altro che vani tentativi per evitare la soluzione, ne-

gando un lato della contraddizione; vero idealismo si è quello che riconosce ambedue gli elementi contradditorii, e tuttavia si innalza al di sopra degli stessi per arrivare ad un principio più elevato alla vista del quale le contraddizioni vengono a sfumare. È da pazzo il travestire l'idealismo in modo da rappresentarlo come la dottrina secondo la quale non c'è cosa alcuna che rassomigli al mondo esterno e tutto ciò che in esso apparisce tanto reale altro non sia che una creazione fantasmagorica ed illusoria dello spirito. In che cosa consiste l'idealismo per ogni pensatore veramente temperato? Esso consiste in questo, che tanto lo spirito, quanto la materia, tanto l'io, quanto il non-io, tanto l'intelligenza, quanto i suoi oggetti, qualora vengano presi isolatamente, altro non sono che astrazioni, e non hanno alcuna esistenza concepibile altro che in opposizione e perciò in relazione l'uno coll'altro, e che quell'io che non si riferisce a ciò che è il non-io, ed il non-io che non si riferisce a ciò che è l'io, è una cosa tanto impossibile, quanto lo può essere un interno che non si riferisca ad un esterno, un superiore che non si riferisca ad un inferiore, un positivo che non si riferisca ad un negativo. Il pensiero, ossia l'autocoscienza, è ciò che al tempo stesso pone e, nella sua unità più elevata, risolve questa contraddizione.

Ma pigliamo ancora un' idea di genere diverso, l'idea della libertà morale e spirituale; anche qui noi riscontreremo che la verità è precisamente quella

che presuppone od è raggiunta solo mediante una correlazione di apparenti contraddizioni. Se noi volessimo concepire la libertà assoluta, una libertà che non avesse condizioni o limiti, una libertà che non fosse in alcun modo determinata nè dal di fuori, nè dalla natura alla quale appartiene, noi andremmo veramente in cerca di una chimera. Una tale concezione della libertà si aggirerebbe nel vuoto e nella non-entità. Il pensare a qualche cosa di semplicemente indeterminato equivale a pensare ad un bel nulla. Quando pensiamo alla libertà, dobbiamo pensarla come libertà da qualche cosa, da qualche corpo, dobbiamo pensare a qualche cosa che è fornita di una natura sua propria, a qualche cosa della quale la libertà si può veramente predicare; e quella natura è, per lo meno, un limite imposto ad una libertà semplicemente astratta, incondizionata. In linea generale, il concetto di libertà, perchè possa essere afferrato, deve riportarsi a quei limiti, a quelle condizioni che sono proprie della mancanza di libertà; e la vera idea, quanto sia raggiunta — tanto se è quella dell'auto-determinazione e dell'auto attività, quanto se è quella della libertà conforme alla legge, od anche la conscia attuazione pratica della legge ossia l'idea di un essere ha da essere un'idea che contiene oppure presuppone in se stessa il suo proprio opposto, l'idea di necessità.

Similmente, le parole di Finito ed Infinito, non sono altro che termini correlativi, ognuno dei quali si riferisce all'altro; e l'idea che viene espressa da

ciascuno di essi è solo intelligibile quando venga appresa alla luce di ciò che apparentemente nega. Come abbiamo già visto, la coscienza della nostra finitezza suppone che poi abbiamo virtualmente oltrepassata quella finitezza stessa. Tutte le religioni partono da un sentimento di insufficienza, di vanità, di irrealtà del finito; e questo costituirebbe una esperienza impossibile a farsi, qualora nel sentimento stesso della nostra finitezza non fosse contenuta una coscienza latente di ciò che collo stesso si trova in contraddizione e che esso nega. E quando la religione è riescita a raggiungere la forma sua più elevata e più pura, quella della coscienza dell'auto-rinunzia dello spirito divino, la più profonda spiegazione della stessa si deve ricercare solamente nell'affermazione e nella negazione combinata dal finito della sua propria finitezza, nella coscienza di una natura che ritrova se stessa solamente quando ha smarrita se stessa, e che può esprimere la sua propria esperienza solo in un linguaggio come questo: « Io vivo, ma non son io che vivo, sebbene è Dio che vive in me ». Per un altro verso, egualmente impossibile è il concetto di un Infinito, arido, identico a se stesso, di un Infinito che non abbraccia in sè stesso ciò con cui sembra essere in contraddizione. Una spirituale Infinità che si accontenta di bastare a sè stesso, che si diffonde, per così dire, per tutto l'universo, escludendo tutti gli altri esseri, eccezione fatta del suo proprio essere, non sarebbe veramente un infinito; giacchè si tratterebbe di un

infinito incapace di ciò che è l'attributo più elevato dello spirito, incapace di simpatia, di amore, incapace di rivelare se stesso, incapace di avere una vita nell'essere e nella vita degli altri esseri. In altri termini, un infinito che sia limitato solamente da ciò che fa sì che sia possibile l'amore, è, per così dire, *più* infinito, più elevato, di un infinito che altro non è che l'illimitatezza personificata, ossia la mancanza di ogni limite. Inoltre, noi non possiamo pervenire alla vera idea dell'infinito semplicemente coll'esaltarlo incommensurabilmente al di sopra del mondo finito, col concepire ognuno dei due mondi in opposizione arida e punto immediata l'uno coll'altro. Giacchè la stessa esistenza del finito esterno distrugge, col limitarla, la nozione dell'infinito. Il vero Infinito è quello che suppone, ossia si contiene nella sua stessa idea, e cioè nell'idea stessa della sua natura, ed abbraccia l'esistenza del finito.

Qual'è la caratteristica delle cose dello spirito? Essa è questa, che le stesse non si possono afferrare se non in un pensiero che abbraccia e risolve gli elementi contradditorii. Ed è precisamente questa caratteristica che rende impossibile qualunque altra caratteristica, ad eccezione di quella di una semplice rappresentazione analogica, ossia pittorica delle cose spirituali stesse alla coscienza ordinaria. Il linguaggio della coscienza ordinaria, come abbiamo visto, è in grado di esprimere la natura di quelle cose che sono soggette alle condizioni di tempo e di spazio. Esso si presta naturalmente a quel modo di pensiero nel

quale il mondo viene considerato come un composto di esistenze individuali, ognuna delle quali è fornita di una natura tutta sua, identica in se stessa, in se stessa completa. Ma allorquando noi ci innalziamo ad una veduta spirituale delle cose, quando si rende necessario apprendere degli oggetti che non sono più delle unità in se stesse identiche, ma ognuna delle quali è, per così dire, al tempo stesso se stessa ed un'altra diversa da se stessa, quando le apparenti contraddizioni si interpretano e si danno una realtà ed una vita l'una l'altra — allora queste risorse del pensiero fanno fallimento. Il sentimento pio può assorgere in modo al tutto naturale e spontaneo a questa esaltata regione e può fornire una soluzione pratica delle contraddizioni che la stessa presenta. E quanto più noi ce ne restiamo alla sfera del sentimento, oppure ci accontentiamo di quella forma di conoscenza che può essere raggiunta dalla coscienza ordinaria, gli elementi contradditorii che vi si riscontrano si possono accettare senza che ci accorgiamo della loro contraddizione. Tutt'al più, essi tradiranno la loro presenza solo in quelle forme paradossali e mistiche di espressione nelle quali l'esperienza religiosa ama rinchiudersi. « Colui che avrà fatto getto della sua vita la ritroverà »; « quando io sono debole è precisamente allora che sono forte »; « io vivo, ma non son io che vivo, sibbene è il Cristo che vive in me »; « Io in loro e tu in me, acciocchè essi possano diventare perfetti in uno solo »; « noi che viviamo siamo sempre vicini a morte,

acciocchè la vita di Gesù si possa rendere manifesta in noi »; « come ingannatori eppure veritieri, come ignoti eppure ben noti, come morenti eppure sempre viventi, come addolorati eppure sempre gaudenti »; colui che in tal guisa ha parlato fu uno che nella sua esperienza personale realizzò il gioco intenso ed incessante delle tendenze fra di loro in lotta, di quelle tendenze colle quali la vita spirituale si mantiene, e che, al tempo stesso, ha trovata la sua pratica riconciliazione nell'unità e nella permanenza di quella vita. Ma quando la riflessione si trova ad esser risvegliata, e la ragione incomincia ad andare in cerca del suo proprio appagamento, allora quella soddisfazione è tale, che non può essere sostituita nè dal sentimento pio, nè dalle rappresentazioni della coscienza scientifica. Nello sforzo che si fa per dare una connessione ed una coesione interna, ed una interna unità ai contenuti molteplici ed in apparenza contradditorii della credenza religiosa, il primo passo che naturalmente dobbiamo fare è quello di chiamare in nostro aiuto la logica, ossia quella facoltà il cui compito è quello di sistematizzare, ed allora ci sforziamo di appagare il bisogno che sentiamo di una soddisfazione intellettuale coll'innalzare delle definizioni e dei dogmi teologici intrecciandoli in sistemi che siano immuni da qualunque lotta colla logica coesione. Ma in breve veniamo ad accorgerci che l'unità del mondo spirituale è una cosa che oltrepassa l'angolo visuale della logica formale, e che in luogo di conciliare le divergenze che ci si pre-

sentano e che vorremmo conciliare, gli sforzi della nostra ragione altro non fanno che metterle in una evidenza sempre più stridente. Nè può essere altrimenti, data la natura stessa della cosa. Se la sfera della realtà spirituale è quella in cui nulla esiste che sia una unità perfettamente identica in se stessa, in qual modo può avvenire che la logica formale, il principio fondamentale della quale consiste nella legge di identità, possa evitare di andare grossamente errata nello sforzo che fa per afferrare quelle realtà? Oppure, come può darsi che un organo di pensiero che conosce tutte le cose semplicemente in forza della legge di contraddizione, andando gradatamente, possa far altro che rappresentare malamente le realtà di un mondo in cui l'analisi non fa mai altro che rivelare delle continue opposizioni che, prese astrattamente, altro non sono che contraddizioni, e l'assoluta opposizione delle quali viene a svanire solo alla luce di una sintesi più elevata? La sola risorsa che rimanga all'intelligenza raziocinante, perchè possa raggiungere quella coesione che le è necessaria, è quella di spiegare, oppure di sacrificare un lato ossia un aspetto della verità ad un altro col quale pare che si trovi in conflitto, od anche di cercare o presupporre qualche principio o dogma come punto di partenza, e obbligare tutte le cose che si trovano nel mondo multiforme del pensiero ad entrare forzatamente in armonia con quel presupposto principio. In altri termini, il solo metodo che sia ancora a disposizione della logica raziocinante per raggiun-

gere l'unità è quello dell'astrazione e della generalizzazione — quello che procede per eliminazione, o per rescissione, delle differenze, assai più di quello che si sforza di armonizzare queste differenze. In filosofia, per esempio, questo metodo coglie uno degli elementi indivisibili che fanno parte della qualità della coscienza e rigetta gli altri, quantunque anch'essi possano essere degli elementi necessarii. Esso si sforza di strappare tutte le cose fuori del loro elemento oggettivo, producendo così un sistema di sensazionalismo o materialismo; oppure insistendo, pur avendo riguardo ad un solo lato, sull'elemento soggettivo, inducendo così ad un genere di idealismo che è un idealismo spurio. Nelle controversie morali, pone di fronte l'uno all'altro i concetti alternati di libertà e di necessità, rigettando tutto ciò che sembra in conflitto con una libertà di determinazione che non è altro che un'astrazione; oppure, una volta che è venuto a conoscenza della difficoltà, o meglio della impossibilità di un concetto di questo genere, esso non fa altro che ricadere in una necessità meccanica che od è egualmente impensabile oppure riduce lo spirito al livello della materia. Nel campo della religione e della teologia la stessa tendenza a passare tutte le cose che si trovano in cielo sulla terra per il cribro di una logica ristretta e raziocinante conduce a risultati analoghi. L'unico Infinito, che la stessa sia in grado di concepire, è quello che consiste nella negazione del finito, e perciò l'unica teoria dell'universo che sia possibile od è quella del

Panteismo che riduce il mondo e l'uomo ad essere una semplice illusione, oppure quella di un materialismo e di un individualismo che non lascia alcun posto per Dio. Una intelligenza libera e finita ed una volontà che sia condizionata da un pensiero infinito ed assoluto e da una volontà parimente infinita ed assoluta, è un concetto contradditorio, ed è perciò che, conformemente a questo modo di considerare le cose, noi abbiamo od una teologia che, partendo dal concetto della sovranità e della prescienza divina, nega all'uomo qualunque vita reale e spirituale; oppure, e per un altro verso, una teologia che, per porre al sicuro la responsabilità umana, limita virtualmente ed abbassa l'idea di Dio. I concetti del divino e dell'umano sono reciprocamente esclusivi e contradditorii, e se vogliamo sbarazzarci della contraddizione, ciò diviene possibile, stando a questo metodo, semplicemente col lasciare di deificare il divino, ossia coll'annullare virtualmente l'umano. Donde ne deriva, per un altro verso, che noi abbiamo un deismo basso che si aggrappa al concetto di un Dio che non è altro che una unità numericamente astratta; e da un altro lato, abbiamo, attraverso al lungo corso dei secoli, un mucchio di controversialisti, i quali consumano il fosforo di una logica sottile nel tentativo di modificare o di raffinare l'aspetto umano della persona del Cristo fino a ridurla ad un semplice fantasma docetico, rendendolo capace di una unione col lato divino. Per ultimo, e tralasciando qualunque altro esempio, lo

stesso tentativo di applicare alle realtà spirituali un metodo che è inadeguato alla loro sottigliezza ed alla loro profondità, è quello che si riscontra negli artifizii o « schemi » teologici, mediante i quali i varii attributi della natura divina si suppone che si possano metter fra di loro in armonia. Ci sono delle qualità od attributi, come ad esempio, la giustizia e la misericordia, che vengono trattati come se fossero altrettante realtà indipendenti, ognuna delle quali avrebbe una esistenza ed un significato tutto suo, fisso ed indipendente dall'esistenza e dal significato degli altri attributi; e siccome, allorquando vengano presi astrattamente, pare che conducano a risultati contradditorii — in quanto che la giustizia è un principio che esige che vengano applicate le sanzioni della legge trasgredita, e la misericordia è un principio che esige che tali sanzioni vengano risparmiate, — così si fa un tentativo stridente per risolvere la contraddizione coll'ipostatizzare ambedue gli attributi, ed indurre una delle due qualità personificate a scendere a fittizii compromessi, ad accettare delle compensazioni acciocchè anche l'altra qualità personificata possa avere le sue, e possa avere libero corso. Tuttavia è naturale, qui come altrove, che la realtà che in tal modo viene raggiunta non sia raggiunta mediante una conciliazione reale di differenze, ma collo spiegare un lato ossia un aspetto della complessa verità, allo scopo di poter ritenere anche l'altro aspetto col quale sembra che sia in collisione.

In linea generale, la conclusione alla quale siamo

pervenuti da quanto abbiam detto fin qui, è questa, che la logica raziocinante, in luogo di fornire una reale unità alle differenze che si riscontrano nel mondo dello spirito, ad altro non serve che ad esagerarle. Si possono rescindere e presentare poi separatamente i varii membri di tutto quanto il complesso della verità, ma non si può più riprodurre una unità vivente che sia diversa da quella unità che l'anatomico può riprodurre riunendo in una azione ed in una reazione armonica e vitale le *disjecta membra* dell'organismo che ha anatomizzato.

Esisterebbe egli, per avventura, un qualche metodo più elevato di riconciliazione? Ed il pensiero sarebb'egli in possesso di un organo servendosi del quale possa non solamente rivelare le differenze e le contraddizioni che esistono nel mondo dello spirito, ma anche costringerle a sfumare in una più profonda unità? E possiamo noi raggiungere un punto di vista dall'altezza del quale possiamo vedere l'esistenza di ogni idea spirituale, e dalla stessa natura del quale, una unità di differenze — una idealità fuori della quale, in forza di una necessità inerente, si evolvano tutte le differenze e tutte le contraddizioni, e partendo dal quale, solamente con un altro passo egualmente necessario tutte queste differenze si possano reintegrare nella identità di una idea più elevata? In breve, il pensiero è esso capace di afferrare la verità divina in modo tale che si possano scorgere tutti i suoi elementi costituenti, non come se si trattasse di concetti isolati, ma come

membri correlativi di un tutto organico? ed in modo tale che non si possa concepire nessun elemento, come se avesse una indipendenza tutta sua o si trovasse in opposizione con gli elementi del tutto, fatta eccezione di una indipendenza che non è se non un passo nel processo mediante il quale ogni indipendenza viene a svanire, una opposizione che non è altro che una discordia apparente esistente nell'universale? Che un punto di vista di questo genere sia possibile, è quanto noi ora ci sforzeremo di dimostrare.

Capitolo IX.

Passaggio all'idea speculativa di religione.

Si è dimostrato che l'inadeguatezza del pensiero ordinario consiste principalmente in questo, che esso non si trova in grado di innalzarsi al di sopra di quelle religioni esterne ed accidentali che appartengono alla sfera del finito. Donde ne deriva che, allorquando esso invoca in suo aiuto le categorie ed i metodi della comprensione logica, l'unico risultato che ne ottiene si è questo, di mettere viemmeglio in luce e di dare una espressione ben definita alle contraddizioni di cui sono ricolme le nostre concezioni e le nostre credenze popolari senza riuscire in alcun modo a riconciliarle fra di loro. Ora si potrà dire che i concetti ben definiti dell'intelligenza, sotto un certo qual punto di vista, segnano un progresso sulle concezioni che semplicemente non sono nulla di ragionato della nostra primitiva coscienza religiosa, e tuttavia, qualora si considerino sotto un altro punto di vista, pare che stiano a denotare un regresso nella vita spirituale. Esse ci fanno fare, sì, un passo innanzi nel movimento necessario del pensiero, ma se quel movimento si arrestasse a questo punto, esso non avrebbe fatto

altro che privarci della soddisfazione di una fede sprovvista di critica e di ragionamento, senza porci in grado di raggiungere quella soddisfazione più profonda alla quale la ragione aspira a pervenire. L'ideale più elevato della conoscenza, l'unica conoscenza sulla quale il pensiero possa appoggiarsi come quella che appaga veramente le sue esigenze, è una conoscenza dalla quale devono esulare queste deficienze — una conoscenza nella quale la forma non ha più da essere qualche cosa di estraneo, ma ha da essere una forma adeguata al contenuto, e l'ideale deve venir afferrato nella sua purezza ed integrità, e nella sua interna coerenza ed armonia. Il dire che la forma più elevata, la sola forma adeguata di conoscenza è quella che presenta tutte la caratteristiche della necessità equivale semplicemente a dire la stessa cosa in altri termini. Giacchè la verità necessaria è quella dalla quale ha esulato ogni elemento esterno o dato come esterno, quella nella quale a noi non è dato solamente vedere come sono le cose, ma come hanno da essere ; di più, essa è quella nella quale gli elementi costitutivi della conoscenza vengono appresi, non come termini isolati ed indipendenti, o come concetti isolati ed indipendenti, accettati ciascuno a seconda delle prove dalle quali si trova in particolare suffulto, ma come termini che si trovano fra di loro in stretta connessione, oppure come termini che scaturiscono l'uno dall'altro, di guisa che, dato uno di questi termini, gli altri ne vengono a scaturire in

modo al tutto naturale, e tutto quanto il complesso della conoscenza viene a costituire un unico sistema organico.

Nel capitolo precedente ci siamo occupati, in tesi generale, della incompetenza della logica ordinaria come organo di conoscenza. Si è dimostrato come le realtà spirituali si trovano in relazione l'una coll'altra in un modo assai più sottile di quello che possa esser appreso dalle forme e dai metodi, ed il problema ultimo del pensiero è uno di quei problemi che sorpassano l'angolo visuale di questa logica. Ci faremo a considerare un poco più davvicino la ragione di questa incompetenza, ed indagheremo se, con metodo un poco più adeguato sia possibile raggiungere quella forma più elevata e sola perfetta di conoscenza che la comprensione logica non può riuscire a raggiungere.

Probabilmente, il fallimento finale del raziocinio quale organo finale di conoscenza si deve attribuire a questo, che esso parte da una serie di presupposizioni che fanno sì che il problema dell'unità della conoscenza sia impossibile. Esso incomincia dal disintegrare in modo tale l'universo che non può più riuscire a raccogliere sotto una sola unità gli sparsi elementi. Esso chiede per tutte le cose e per tutti gli esseri una auto-identità, un reciproco esclusivismo che non c'è meccanismo ingegnoso di esterne relazioni che possa poi togliere in modo da ridurli nuovamente entro un tutto o sistema serrato. In questo concetto, la realtà di ciascuna cosa o di

ciascun essere consiste in questo, che è e rimane sempre una cosa sola con se stessa, che possiede una medesimezza od auto-identità, che oltrepassa ed esclude da se stessa ogni differenza, di guisa che quando noi la pensiamo, dobbiamo pensarla in se stessa, come si trova in se stessa e non diversamente. In tal modo la Natura, l'Uomo, Dio, la Materia e lo Spirito ; il mondo degli esseri finiti e l'Essere Infinito od Assoluto, sono in possesso ciascuno di una identità indipendente, di una realtà separata, che basta a se stessa, e qualunque siano le relazioni che noi attribuiamo a ciascuna fra di loro ed a ciascuna in connessione con tutto il resto, dobbiamo, innanzi tutto, pensarle come cose che esistono in sè stesse e per sè stesse, ed in modo perfettamente indipendente da tutte queste relazioni. Ma nel mondo c'è al tempo stesso l'unità e la diversità ; le cose e gli esseri individuali, attraverso a tutte le loro varietà di forme e di funzioni, si rivelano continuamente in relazione l'un l'altro ed in relazione con quel tutto che imbarazza o rende vano ogni tentativo di pensarle come unità indipendenti l'una dall'altra. Donde ne deriva che, nella contemplazione della molteplicità degli oggetti finiti, anche la coscienza ordinaria si rifiuta di accontentarsi di assumere ciascuno di questi oggetti di per se stesso in successione, passando dall'uno all'altro in una serie di serie interminabili ; e la difficoltà si fa ancora maggiore quanto più si va risvegliando la riflessione dell'intelligenza. Il raziocinio si trova

con ciò costretto ad andare a caccia di espedienti coi quali poter riconciliare l'unità colla differenza — con cui poter apprendere ciascuna esistenza individuale a sè, nonostanti tutti i suoi incessanti cangiamenti fenomenici — con cui poter dimostrare come l'unità di Dio si trova in armonia colla illimitata varietà delle determinazioni, che noi andiamo attribuendo alla natura divina — va a caccia di espedienti con cui essere in grado di attribuire a ciascun spirito finito una esistenza sua propria, senza invescarsi al tempo stesso nell'idea del carattere infinito di Dio. Fermiamoci alquanto ad esaminare taluni di questi espedienti coi quali, in conformità del canone fondamentale dell'identità, il raziocinio si sforza di attribuire unità ed auto-consistenza alla conoscenza che esso possiede degli oggetti individuali e dell'universo considerato come un tutto.

1. La più semplice delle riflessioni ci rende avvertiti che molte delle cose e degli oggetti e degli esseri che si presentano all'osservatore irriflessivo come unità individuali separate in realtà non sono semplici, ma complesse. Esse constano di parti che esistono l'una indipendentemente dall'altra nello spazio ; esse non rimangono assolutamente le stesse attraverso ai successivi momenti di tempo ; e rivelano sempre nuovi aspetti fenomenici ogni qual volta vengano messe in nuove relazioni con le altre esistenze in mezzo alle quali vivono. Anche le esistenze più inferiori del mondo inorganico, ed a fortiori quelle che sono dotate di vita e di intel-

ligenza, non sono delle unità assolutamente identiche a se stesse, ma delle esistenze che contengono in se stesse un elemento di complessità o di differenza. In qual modo, quindi possiamo noi continuare a pensare queste esistenze come se fossero cose individuali, in qual modo possiamo noi evitare che la conoscenza che noi abbiamo tanto degli oggetti particolari, quanto del mondo considerato come un tutto, si scinda e vada a cadere in un vero e proprio caos di elementi isolati ?

La risposta che assai spesso se n'è data è stata questa, che noi possiamo combinare la diversità coll'unità nelle concezioni che noi abbiamo delle cose, e ciò pensandole come se fossero esistenze individuali ognuna delle quali si trovasse dotata di una grande quantità di qualità. Si tratta di sostanze che sono fornite di varie proprietà quali sarebbero l'estensione, la solidità, il peso, il colore, l'attrazione meccanica, e la repulsione meccanica, l'affinità chimica ecc. Oppure si tratta di soggetti ai quali appartengono le varie capacità della sensazione, del sentimento, della percezione, della memoria, dell'immaginazione ecc. o che sono dotati degli attributi della potenza, della sapienza, della bontà, ecc..... Perciò, per quanto possano essere numerose le differenze che noi siamo obbligati a connettere nel pensiero che ci facciamo di tali esistenze individuali, possiamo in tal modo concepire ciascuna di esse come se fosse una unità della quale si possano predicare una grande varietà di determinazioni, ma

che attraverso a tutte queste varietà, rimane pur sempre una sola e stessa cosa.

Però, e lasciando da un canto altre considerazioni che non è qui il caso di fare, questo artifizio non riesce nemmeno a fornirci una apprensione reale nemmeno della più semplice delle esistenze individuali, e si riscontra che è tanto più inadeguato quando venga applicato alle realtà del mondo dello spirito. Volendo dare unità ad un numero di determinazioni fra di loro perfettamente sconnesse coll'attribuire loro una sostanza comune, in realtà noi non facciamo altro che aggiungere a queste determinazioni una determinazione ancor più isolata, sconnessa da tutto il resto. Quando ci chiediamo in che cosa consista la connessione che passa tra le differenti proprietà di un oggetto materiale, od in qual modo l'estensione, l'impenetrabilità, il peso, il colore ecc... si possano unire per costituire una cosa sola, il rispondere che tutte queste proprietà si uniscono appunto per formare una cosa sola, non equivale a spiegare od a dare un'idea razionale della loro unità, ma semplicemente asserire nuovamente ciò che esse sono. É impossibile spiegare il noto coll'ignoto ; ma mentre conosciamo, o supponiamo di conoscere, le differenti qualità della sostanza che, noi diciamo, le unisce, si può dire che conosciamo assolutamente un bel nulla, all'infuori del pronunziare la parola: sostanza, e ripetere che ciò che fa sì che le qualità costituiscano una cosa sola, è precisamente la sostanza. Per poter apprendere

l'unità delle differenti qualità, per poter pensare queste come se fossero una cosa sola, lo spirito nostro esige che noi possiamo pensare o possiamo avere un concetto reale della relazione in cui ciascuna di queste qualità si trova con ciascun'altra, esige che noi possiamo discernere in qual modo l'esistenza di ciascheduna si trova implicita nell'esistenza di ciascun'altra e di tutto il resto, ed in qual modo tutte si trovino talmente connesse fra di loro che questa particolare qualità non possa esistere se non in ed attraverso al complesso di cui fa parte. Se dobbiamo avere delle cose un'idea che sia assai più di una semplice enumerazione delle sue parti o delle sue proprietà, dobbiamo scoprire il principio dal quale viene a scaturire tutta questa molteplicità di parti e di proprietà, principio che ha la sua vera esistenza e la ragione della stessa in esse, e che in tal modo riunisce insieme nel pensiero le differenze che vengono a scaturire da esso. Ma il dire che c'è una sostanza comune nella quale esse si trovano riunite o della quale si possono predicare, in luogo di far sì che esse costituiscano una cosa sola col pensiero, equivale a riunirle insieme con una funicella, ed anzi con una funicella molto debole. Se, in questo caso, la sostanza fosse per noi qualche cosa più di un pallido termine attorno al quale noi andiamo riunendo i varii predicati, non sarebbe altro che un nome che starebbe ad esprimere un'arida astrazione dell'essere, ossia dell'esistenza. Ed infallantemente, mentre è vero che quando andiamo astraendo

da qualche oggetto concreto tutte le sue varie qualità o determinazioni, rimane ancora, come ultima astrazione logica, dell'elemento dell'essere o dell'esistenza che è comune a tutti ; eppure in questa astrazione noi non abbiamo nulla che ad un oggetto particolare possa prestare quell'unità che il pensiero va ricercando ; giacchè la forma, ossia la categoria dell'essere, è pure comune a tutti gli oggetti concreti, e perciò non può essere il concetto che spiega l'unità di qualche oggetto particolare o di qualche particolare combinazione di qualità. Breve, in luogo di porci in grado di pensare ad un dato oggetto come si farebbe di una unità di differenze, il dire che tali differenze altro non sono che le differenze di una sola e stessa sostanza equivale semplicemente al dire che le differenze esistono, od hanno una esistenza in comune.

Tuttavia, quando noi assorgiamo alla considerazione delle realtà spirituali, si è precisamente allora che si rende evidente l'inadeguatezza di questo metodo di pensiero. Esso non può metterci in grado, nemmeno fino ad un certo punto, di apprendere l'unità spirituale della natura umana, e tanto meno è in grado di fornire una unità alle nostre concezioni della natura divina, aiutarci a pensare all'intelligenza, ossia allo spirito, considerandolo come una sostanza fornita di varie capacità od attributi. Giacchè, innanzi tutto, qui come in tanti altri casi, le varie qualità, od attributi si trovano semplicemente in una esterna continuità e sono l'uno l'altro con-

nessi solamente in modo arbitrario ed accidentale, come in modo arbitrario ed accidentale sono connessi coll'incognita sostanza alla quale vanno annessi. Il sentimento, la memoria, l'immaginazione, le ragioni ecc., oppure la potenza, la sapienza, la giustizia e simili altri predicati rimangono, per ciò che riguarda il pensiero, allo stato di pietre sconnesse e separate facenti parte di un ammasso di pietre, e l'ordine nel quale si presentano, il fatto del numero preciso delle stesse, nè maggiore nè minore, che concorre a formare il totale tanto nell'un caso quanto nell'altro, è una questione accidentale. Perchè le così dette potenze od abbributi differiscono l'uno dall'altro, eppure sono insieme riuniti ? Ecco una questione che rimane senza spiegazione, come se si trattasse di un semplice risultato di condizioni esterne e fortuite, come se si trattasse della coagulazione di un certo numero di pezzetti di quarzo ed altri ciottoli in una massa di conglomerati. Ma vi ha di piú ; quando si tratta di esseri razionali e spirituali, la mancanza di valore del concetto di sostanza, quando si tratti di dare unità alle varie differenze che si riscontrano nelle cose, rimane dimostrata da questa speciale ragione, e cioè, che un elemento differenziale viene a far parte della stessa idea, ossia, se ci è permessa la frase, viene a far parte della sostanza stessa dello spirito. Voi non potete pensare uno spirito come se fosse una sostanza unica sotto tutte le diversità di potenze e di attributi ; giacchè se riconducete questa sostanza

fino ai suoi limiti estremi, troverete che non è più una sostanza unica, che non è più un'arida unità, ma una unità complessa che è la combinazione, ossia l'integrazione di elementi distinti, sì, ma indivisibili. Voi non potete pensare una natura spirituale come se fosse una sostanza unica senza tutte le sue diversità che è e rimane sempre semplice ed immutabile frammezzo a tutti i cangiamenti ed a tutte le differenze ; giacchè lo spirito non si può concepire se non come qualche cosa che contiene in se stesso un elemento di diversità, e l'unica unità che noi possiamo attribuirgli, non è già una unità che sorpassa le differenze, ma una unità che nelle stesse si manifesta. Quando ci sforziamo di formarci un concetto della mente, ossia dello spirito, concependolo come se fosse qualche cosa di distinto da tutte le altre esistenze, l'identità più astratta, l'identità meno complessa e più semplice che noi possiamo attribuirgli non è quella di un'esistenza arida e secca, ma di una esistenza intelligente e cosciente. Però, la coscienza non è un concetto semplice od un concetto che si possa pensare come qualche cosa che escluda da se stessa ogni differenza. Essa include necessariamente in se stessa due elementi, un io che è conscio ed un io che è oggetto della coscienza, un io che pensa ed un io che è oggetto di pensiero; e questi due elementi non si aggiungono l'un l'altro internamente, nè in una continuità esterna, ma sono fra di loro in una inseparabile correlazione. Voi non potete proceder oltre nella eliminazione che andate

facendo, non potete astrarre l'uno o l'altro di questi ultimi fattori, e pensare ciascuno in se stesso, considerandolo come sostanza dello spirito, ossia non potete passar oltre all'uno od all'altro e pensare una sostanza od un io di cui questi due elementi siano semplicemente delle proprietà. Se tentaste di farlo, se diceste, per esempio, io posso concepire me stesso come una sostanza spirituale, oppure come un io antecedente ad ogni atto mentale con cui io posso far sì che io stesso od una qualunque altra cosa sia oggetto di pensiero, io posso concepire la sostanza della mia propria natura nella sua unità, ossia nella sua semplicità originale ed indisturbata; allora si potrebbe rispondere che o ciò che voi andate realmente pensando non è uno spirito, ma una semplice potenza o facoltà dello spirito, che sonnecchia nella coscienza dell'embrione, che non è l'io che continua e vive per tutta la vostra vita, in quanto siete un essere ragionevole e spirituale, ma ciò semplicemente al di sopra del quale dovete innalzarvi se volete essere uno spirito, e che, qualora continuasse, non sarebbe l'io di un essere intelligente, ma quello di un animale, oppure di un idiota; oppure che, se questo non è ciò che voi andate pensando, allora in ognuno degli atti con cui voi andate dipingendo a voi stesso o concependo in voi stesso questa supposta sostanza astratta, semplice, ossia questo io antecedente ad ogni coscienza, voi stesso lo andate strappando dal suo carattere semplicemente astratto per rivestirlo tacitamente del

vostro proprio carattere soggettivo, facendolo diventare oggetto del pensiero, e facendo sì che lo stesso diventi quell'altro fattore che è necessario alla sua esistenza in quanto spirito, ossia in quanto io cosciente. Per ultimo, e quale ulteriore sviluppo dello stesso pensiero, l'impossibilità di concepire un essere spirituale come una sostanza assolutamente identica a se stessa, distinta da tutte le altre sostanze, come unità distinta da tutte le differenze, verrà ad apparire ancor più chiaramente qualora si ponga mente che è proprio dell'essenza dello spirito l'esser intrinsecamente in relazione con un cumulo di altre cose, e soprattutto con altri esseri spirituali. La coscienza presuppone, non solamente, se mi si passa la frase, un dualismo, ossia una differenza interna, un io che si trova in opposizione con sè stesso, un oggetto che pure si trova in opposizione con sè stesso, e in tal modo si trova distinto da sè stesso, ma anche una differenza estrinseca, un io, che conosce o realizza sè stesso solo per mezzo della coscienza che esso possiede di ciò che non è esso stesso. Non potete definire uno spirito come se fosse una sostanza che esiste di per sè stessa, antecedentemente o separatamente da tutte le sue relazioni con le altre sostanze, giacchè la sua stessa natura e la sua stessa essenza lo costringe ad esistere in e per mezzo delle relazioni in cui versa con le altre sostanze. Queste costituiscono una parte dell'esser suo. Esso discopre o realizza la sua propria natura solo attraverso alle nature che gli sono estranee o sono collo-

cate al di fuori di lui. Tutta la sua vita in quanto spirito, consiste nell'abbracciare in sè stesso quel modo esterno che prima gli era opposto. Le origini stesse, le origini prime di quella vita consistono nel risvegliarsi della coscienza in un solo e stesso atto indivisibile, nel risvegliarsi dell'io e del non-io, nel riconoscere l'esistenza di un mondo esterno opposto al mondo interno; e tutto il susseguente sviluppo di quella vita consiste esclusivamente nel reclamare, nel raccogliere nel suo io interno il ricco contenuto di quel mondo che in principio considerava come a sè estraneo ed opposto, ossia, il che è la stessa cosa, considerata da un punto di vista opposto, nell'aprirsi, ossia nella evoluzione della coscienza dell'io, per mezzo della natura e degli altri esseri spirituali. Lo spirito non può esser pensato come una sostanza distinta da tutte le altre sostanze, giacchè separato da queste non possiede alcuna realtà; e nemmeno lo si può pensare come una identità antecedente a tutte le differenze, giacchè tutta la sua vita e tutto l'esser suo consiste precisamente in queste differenze.

Esso non è un'unità che faccia senza delle differenze; esso è una unità delle differenze. Su di questo punto, siccome vi ritorneremo subito sopra, non è necessario per ora insistere ulteriormente.

2. Abbiamo già visto come il raziocinio logico, come organo di conoscenza, venga meno e non appaghi le aspettative dei suoi partigiani per questo riguardo, che lo stesso non può apprendere nella

loro unità le differenze che si presentano nelle cose e negli esseri individuali. Ma tale sua inadeguatezza si rende ancor più palese quando passiamo dalle differenze che si riscontrano anche nelle esistenze individuali al problema assai più profondo che è contenuto nelle relazioni di queste individualità l'una coll'altra e di tutte poi con tutto l'insieme. La conoscenza razionale non può essere semplicemente una conoscenza di una successione sconnessa di oggetti isolati, oppure di elementi di pensiero fra di loro discordanti od anche arbitrariamente connessi. Per poter esser razionale, la nostra conoscenza deve essere fornita di coesione ed essere sistematica; le idee, per esempio, che noi abbiamo della materia e dello spirito, delle cose naturali e delle cose spirituali, del mondo esterno e del mondo interno, le idee che abbiamo della natura e dell'uomo, e di Dio, del Finito e dell'Infinito, per poter essere raccolte insieme in una unità di pensiero, devono essere, non semplicemente discordanti e contradditorie, ma talmente connesse le une colle altre per vincoli necessarii di pensiero, da formare un solo corpo emogeneo o sistema di verità.

Ciò posto, per quanto noi ci facciamo a rimirare le cose ed a considerarle dal punto di vista del raziocinio logico e sotto quelle leggi di identità e di contraddizione che esse addottano come loro principii fondamentali, ci riesce impossibile pervenire ad una coerenza e ad una unità di questo genere nel modo con cui apprendiamo i varii oggetti della

nostra conoscenza. Ogni conoscenza reale è una conoscenza sistematica, ma il metodo logico astratto rende impossibile qualunque sistema. La materia e lo spirito, la natura e l'uomo e Dio si trovano così isolati l'uno dall'altro, ognuno si trova ristretto alla sua propria individualità, e tutte devono essere considerate come altrettante entità indipendenti che esistono l'una accanto all'altra, e se pure tra di loro c'è una qualche relazione, si tratta di una relazione puramente esterna e meccanica ; e la loro coesistenza nell'universo, quantunque la si possa considerare come un fatto, pure non è una coesistenza per il pensiero. Infatti, il raziocinio tenta veramente di passar oltre alle esistenze individuali e dare una specie di unità al modo con cui esso apprende i varii oggetti della conoscenza ; ma siccome non riesce a spezzare quella linea che racchiude dentro i suoi limiti e rende inseparabili ciascuna individualità, ciascun oggetto individuale, così l'unico espediente al quale può fare ricorso si è quello dell'astrazione e della generalizzazione. Osservando taluni aspetti, ossia talune qualità nelle quali le cose o gli esseri individuali pare che si rassomiglino l'un l'altro, trascura o mette fuori di vista quei punti nei quali gli stessi differiscono ed inventa dei nomi generali per quei punti che gli stessi hanno comuni. Così esso fornisce una specie di unità alle sue idee di rosso, verde, violetto, ecc. servendosi del termine generico o della concezione astratta di colore, unisce i varii individui del mondo vegetale colla concezione

di pianta, quelli di un'altra classe con quella di animale, quelli di una terza classe con quella di intelligenza o spirito, ecc. Ma basta riflettere appena appena, per vedere che questo espediente a nulla serve per chi voglia raggiungere lo scopo che desidera di raggiungere. Le cose o gli esseri particolari che vengono abbracciati in una concezione generica non sono realmente, ossia formalmente uniti. In sè stessi essi rimangono differenti com'eran prima, giacchè ciò che li unisce è semplicemente qualche cosa che si trova dentro di noi. La loro differenza, la loro esistenza particolare ed isolata, ecco qual'è la realtà, e ciò che fornisce loro una unità altro non è che una finzione dello spirito che osserva. Nella realtà non si riscontra nulla che assomigli ad un animale, che non sia una animale particolare, non c'è nulla che rassomigli ad una pianta che non sia una pianta particolare, non c'è nulla che assomigli ad un uomo o ad una umanità che non sia un uomo particolare od individuale. Se le piante, se gli animali, se gli uomini, si trovano uniti mediante un concetto generico, ciò avviene solamente nel mondo arbitrario delle astrazioni logiche ; nella loro esistenza veramente reale essi rimangono ancora, per quanto può scoprire l'intelligenza, nella loro individualità ristretta, limitata a se stessa, ognuna delle quali esclude le altre. La generalizzazione, ben lungi dall'apprendere la realtà, altro non è che un processo servendoci del quale noi procediamo oltre, di guisa che, quanto più il nostro pensiero si fa astratto,

tanto più si allontana dalla verità reale, obbiettiva delle cose.

Ma il pensiero è capace di un altro e più profondo movimento. Esso può assorgere ad una universalità che non è per lui qualche cosa di estraneo, ma è la vera e propria natura interna delle cose, considerate in sè stesse, non l'universale di un'astrazione tratta dal particolare e dal differente, ma l'unità che è immanente nelle nature stesse delle cose, e trova nelle stesse la sua propria e vera espressione ; non si tratta di una invenzione arbitraria dello spirito che osserva e classifica unificando nella sua propria immaginazione, delle cose che sono fra di loro essenzialmente differenti, ma di una idea che sta ad esprimere l'intima dialettica, il movimento o procedimento verso l'unità, che esiste nelle cose stesse e negli esseri e costituisce l'essere degli oggetti stessi. L' universalità che è la più vera e la più profonda è quella che si può designare col nome di *universalità ideale od organica.* Come abbiamo già detto, l'idea di un organismo vivente non è un elemento che si possa acquistare mediante un'astrazione ed una generalizzazione, col pigliare le varie parti ed i varii membri, staccarli dalle loro differenze, e farsi un concetto di ciò che hanno di comune. Ciò per cui differiscono è precisamente ciò da cui viene a scaturire la loro unità, ed in cui consiste veramente la vita e l'essere dell'organismo ; e ciò che essi hanno di comune, non lo hanno quali membri di un organismo vivente, ma come materia

morta, e la loro vita consiste precisamente in ciò che voi astraete per raggiungere questa vita. Inoltre, in questo caso, l'universale non è l'ultimo, ma il primo. Noi non lo raggiungiamo col pensare il particolare, ma viceversa, arriviamo ad un vero concetto del particolare solamente attraverso all'universale. Ciò che costituisce le varie parti od i varii membri di un organismo, come la forma, il luogo, la struttura, la proporzione, le funzioni, le relazioni, tutta quanta la sua natura ed il suo essere, viene determinato dall'idea dell'organismo che esse stanno a comporre. E l'organismo che produce le varie parti od i varii membri, e non le parti e le membra che costituiscano l'organismo. Nell'organismo sta la ragione ed il fondamento delle varie parti. Queste sono altrettante manifestazioni o specificazioni dell'organismo. Questo realizza se stesso in esse, si completa nella loro diversitá e nella loro armonia. Inoltre, voi non potete raggiungere questa unità col predicare o coll'affermare o coll'asserire di ciascuna parte o membro ciò che lo stesso è. In quella vece, se volete apprendere in che cosa consista veramente l'organismo, unitamente al pensiero di ciò che esso è, dovete pure avere il pensiero di ciò che esso non è. Non potete determinare il membro particolare od organo se non riferendovi a ciò che lo limita o lo nega. Esso non esiste in sè stesso e per sè stesso, ma in ed attraverso a ciò che da sè stesso è diverso, attraverso agli altri membri ed organi che si trovano nel medesimo tempo al di

fuori ed al di dentro di esso, al di là del suo essere ed al tempo stesso in ciò che è parte e porzione del suo essere. Esso può esistere solamente in quanto nega o cancella in sè stesso ogni esistenza ed ogni vita separata ed in sè stessa identica — solo in quanto trova la sua propria vita nella vita e nell'essere più ampio del tutto. Non potete apprendere la sua vera natura sotto la categoria dell'essere solamente, giacchè in ogni momento della sua esistenza esso è e non è al tempo stesso ; esso vive smarrendo sè stesso; la sua vera esistenza consiste nel cessare di esistere. Il suo concetto include al tempo stesso la negazione e l'affermazione. Per ultimo, ed in modo assai più profondo, la negazione, ossia il movimento negativo del pensiero viene a far parte dell'idea di un tutto organico. La sua natura ideale non è immediata, ma viene raggiunta mediante un processo di incremento, ossia di sviluppo. Però il concetto di sviluppo è uno di quei concetti che non si possono apprendere semplicemente con una affermazione, oppure con una serie di affermazioni, ma solo con un processo che include al tempo stesso l'affermazione e la negazione, od ancor più precisamente, una affermazione perpetua, una negazione perpetua, che si risolve in una riaffermazione. In nessun momento della sua esistenza progressiva è possibile determinare un organismo vivente semplicemente in base a ciò che è, oppure misurarne l'idea semplicemente in base ad un certo qual numero di predicati positivi. Nemmeno una successione di predicati affermativi ci può dare una

ininterotta continuità della vita, come una serie di punti separati non ci può dare l'idea di una linea retta, od una serie di linee rette infinitamente minute non ci può fornire l'idea di una linea curva, od anche come le posizioni successive di un corpo ad intervalli infinitamente piccoli di tempo non ci possono fornire qualche cosa che equivalga all'idea del moto di un proiettile. In ogni momento del suo incremento, e nelle più minute particelle di quello stadio, l'organismo non solamente è, ma passa da ciò che è a qualche cosa d'altro e di diverso. E quando voi avete raggiunta l'idea perfetta — l'idea dell'organismo perfettamente sviluppato e perfetto, — si riscontra che la stessa è, non la somma, od il complesso o la generalizzazione di tutti i suoi stati successivi, ma il risultato di un lavorio di perenne affermazione e negazione, il quale, mentre da un lato ha annullato tutti gli stadii antecedenti della sua storia, nello stesso tempo ha assorbito e riaffermato nella sua propria perfetta unità ciascuno di quegli elementi e di quegli stadii in particolare, e tutti in genere. Adunque, qui noi abbiamo un genere di universalità che è perfettamente diverso dalla universalità sterile e formalistica, un genere di universalità che è l'indicazione di un movimento di pensiero corrispondente all'interna relazione delle cose, che il raziocinio astraente e generalizzante si trova perfettamente inadeguato a raggiungere.

Ciò posto, gli è coll'applicare questo principio

alla religione ed alle idee religiose che noi ci poniamo in grado di apprendere queste idee nella loro natura essenziale, nelle loro reciproche relazioni, e nella loro armonia ed unità prese nel loro complesso. Tutta l'attrattiva esercitata dal Panteismo e dai sistemi filosofici panteistici consiste in questo, che gli stessi appagano le ardenti brame dello spirito religioso di trovarsi in una unione assoluta con Dio, appagano le brame ardenti dello spirito speculativo ad essere in possesso di una intellettuale unità. Ma ciò che il Panteismo viene ad acquistare mediante il sacrifizio dell'individualità e della responsabilità, che sono inerenti all'uomo, col privare, come fa, il mondo finito della sua realtà e riducendo la natura, l'uomo e Dio, ad una identità vacua ed incolore, una filosofia assai più vera lo raggiunge in un modo diverso ed assai più profondo. Essa ci fornisce un principio alla luce del quale possiamo vedere che Dio è tutto in tutto, senza affatto negare una realtà al mondo finito ed a ciascuno spirito umano individuale, e senza negarlo se non in quanto suppone una vita separata dalla vita di Dio — indipendenza spuria che non costituisce una protezione, ma una distruzione di ogni vita spirituale. Sforziamoci di dimostrare brevemente in qual modo una filosofia di questo genere può pervenire a raggiungere un tale risultato.

La natura, lo spirito finito, e Dio, ossia lo Spirito Infinito, non sono delle idee fra di loro discordanti ed irreconciliabili, ma sono, in quella vece,

delle idee che appartengono ad un tutto organico, ossia ad un sistema di conoscenza. La filosofia della religione si occupa specialmente degli ultimi due; giacchè la religione è quella soluzione pratica delle differenze che passano tra Dio e l'uomo, tra lo Spirito Infinito e lo spirito finito, che costituisce il problema che è compito di quella filosofia il risolvere e spiegare. Ma il principio che risolve le differenze che passano tra lo spirito finito e la Natura è quello stesso principio, che trova la sua più elevata applicazione nella soluzione della differenza che passa tra lo spirito finito e Dio; ossia, assai più di un movimento di pensiero col quale la natura viene a mettersi in relazione coll' intelligenza finita, non è altro che uno stadio più basso, ossia un'attuazione pratica di ciò con cui l'intelligenza finita assorge ad una unione collo Spirito Infinito. Perciò, crediamo che una breve considerazione della relazione che passa tra la Natura e lo Spirito Finito ci preparerà a comprendere un poco meglio il problema analogo, ma più elevato, della relazione che intercede tra lo Spirito Finito e Dio.

a) Per la coscienza ordinaria, tra i varii elementi della conoscenza di cui la stessa è in possesso, passa una differenza ma non una disarmonia, giacchè tutti questi elementi vengono abbracciati nell'unità di una credenza immediata, unità che è fuor di dubbio e fuor di discussione. Le differenze che passano tra le cose, nel modo con cui si presentano all'osservazione esterna, vengono riconosciute per

istinto, e la loro armonia od unità viene tacitamente ammessa come se si trattasse di un fatto. La coscienza ordinaria non va ad indagare in che cosa consistano realmente queste differenze, nè in qual modo si possano risolvere, non solamente empiricamente, ma anche di fronte al pensiero. Inoltre, non si chiede nemmeno in qual modo la natura e l'uomo, le cose ed il pensiero, il mondo esterno ed il mondo interno, si trovino l'un l'altro in relazione, in che cosa consista la distinzione che passa tra di loro, ed in qual modo si possa vincere la stessa. Le cose che si presentano al nostro sguardo — la materia e gli oggetti materiali esistenti separatamente in se stessi, precisamente nel modo con cui noi li percepiamo — costituiscono un mondo di realtà indipendenti dallo spirito che le conosce; da un altro lato, poi, io che percepisco quel mondo mi trovo in seno allo stesso a possedere pure una esistenza completa ed indipendente. La materia è la materia, e lo spirito è lo spirito; e noi non ci diamo alcuna briga di indagare che cosa sia realmente ciascuna di queste cose, od in qual modo, conformemente alla loro differenza essenziale ed alla loro indipendente realtà, sia possibile la conoscenza delle stesse e quell'intima comunione che viene presupposta dalla conoscenza.

La filosofia si propone precisamente di risolvere questo problema; è capitato assai spesso che gli scrittori di filosofia si sono accontentati delle presupposizioni ordinarie della coscienza ordinaria,

presupposizioni, che sono affatto destituite di critica, accontentandosi di formulare queste presupposizioni, pigliando il linguaggio formale quale credenza ultima della formidabile opposizione che passa tra la materia e lo spirito, tra il pensiero e le cose, credenza sulla quale si basa semplicemente il senso comune; oppure, se hanno creduto di fare un passo un poco più innanzi, hanno girata la difficoltà nella quale si imbattevano collo spiegare o l'uno o l'altro dei termini che si trovano fra di loro opposti, ed in tal modo sono andati a por capo nel materialismo od anche semplicemente in un idealismo soggettivo. Sapendo, a mò d'esempio, che molta parte di ciò che la coscienza ordinaria attribuisce alla natura, in realtà, è un prodotto dello spirito dell'uomo che osserva, questi scrittori si posero ad analizzare la conoscenza che noi abbiamo della natura, allo scopo di riuscire a scoprire fino a qual punto tale conoscenza ammetta quel contributo dello spirito dell'osservatore. Essi hanno dato di frego alle qualità secondarie, considerandole come qualche cosa di puramente relativo, considerandole come una creazione del nostro organismo sensibile; ma continuavano ad asserire che quella estensione e quella solidità si trovano realmente ed oggettivamente nella natura, precisamente in quel modo con cui le conosciamo noi. Od anche, riscontrando che questa posizione era insostenibile, e sentendosi costretti a concedere che lo spirito è conscio solamente di ciò che è frutto delle sue sensazioni, essi si son fatti ad ampliare il

contributo soggettivo della conoscenza riducendo ad un minimum quella realtà indipendente e posta al di là del pensiero che essi continuavano ad attribuire alla natura. Si è venuti oramai ad ammettere che di tutto quel vasto complesso di realtà che alla coscienza ordinaria vengono ad apparire come se esistessero nella natura precisamente in quel modo con cui noi le percepiamo, la maggior parte è dovuta allo spirito. Ciò che proviene dal di fuori si è semplicemente la materia greggia che viene fornita dalla sensazione; tutto il resto — tutto il complesso della nostra conoscenza apparentemente soggettiva — è innalzato al di fuori della sensazione, sia, conformemente ad una scuola, servendosi di talune leggi mentali di associazione, sia, conformemente ad altra scuola, servendosi dell'attività del raziocinio, guidato dalle sue proprie forme e dalle sue proprie categorie. Ma tutto questo meraviglioso sistema, qualunque possa essere il suo valore, è composto, non di realtà, ma semplicemente di idee. Oltre ed al di là delle nostre idee se ne stanno le cose in sè stesse, la causa incognita, ossia la fonte delle impressioni sensibili, la realtà recondita della natura, il mondo come si trova in sè stesso, indipendente dal pensiero, incurante del pensiero che deve conoscerlo.

Ma anche quest'ultimo residuo di un mondo estraneo allo spirito ed indipendente dallo stesso, è, come abbiamo già dimostrato, impossibile a conservarsi. Giacchè, qualunque esso possa essere, non si

può immaginare se non in quanto si trova in relazione col pensiero. L'esistenza che noi ci sforziamo di attribuirgli oltre il pensiero, al di là del pensiero, è essa stessa un pensiero. L'essere, ossia l'esistenza, non possiede un significato se non in quanto si tratta di un essere, ossia esistenza che è concepita, ossia in quanto è oggetto di pensiero. Il dire che il pensiero stesso può pensare ad una esistenza che oltrepassa il pensiero, oppure che non ha alcuna relazione col pensiero, implica una contraddizione in termini. Anche se esistesse qualche cosa che rassomigliasse ad un mondo che oltrepassa il pensiero, noi, per lo meno, nulla potremmo saperne, non potremmo conoscere nemmeno il fatto nudo e crudo della sua esistenza; giacchè, ciò equivarrebbe a conoscere ciò che non possiamo conoscere, a conoscere ed a non conoscere al tempo stesso e con un solo e stesso atto mentale. Partendo, perciò, dal presupposto dell'esistenza indipendente, tanto del mondo esterno, quanto del mondo interno, e indagando quale sia il contributo che lo spirito può portare nella conoscenza che noi possiamo avere del primo, riscontriamo che lo spirito reclama successivamente per sè stesso, uno dopo l'altro, tutti gli elementi di quella conoscenza, fino a che, finalmente, tutto quanto il complesso di quel mondo viene a far parte del suo campo d'azione, e viene a scomparire l' ultima frazione rimasta senza soluzione, l'ultimo residuo di una realtà, che oltrepassa il pensiero.

Adunque, siamo noi costretti a venire alla conclusione che il mondo esterno altro non è che un fantasma, l'assunzione illusoria di un pensiero comune, che la filosofia dimostra null'altro essere se non una creazione dello spirito individuale, che viene all'esistenza e sfuma col venire all'esistenza e collo sfumare del pensiero, ossia dello spirito che la pensa? Siccome il materialismo si sforza di far scaturire e sviluppare tutte le cose, compreso lo spirito, dalla materia, ossia dalla forza materiale, l'idealismo deve forse opporsi al materialismo col dimostrare, in quella vece, che tutto quanto il mondo oggettivo non è altro che una creazione fantasmagorica dello spirito? E se non lo è, se noi ci rifiutiamo di ammetter questo, se siamo convinti dell'esistenza di un mondo che il nostro pensiero non può nè creare nè non-creare, e che esiste ed esisterebbe anche senza che ci fosse un pensiero per pensarlo, se ammettiamo che la cosa sta veramente in quest'ultimo modo, dove sta la fallacia dell'argomento idealistico?

Si risponde che tale fallacia consiste nella presupposizione dalla quale parte l'idealismo, nella presupposizione, cioè, che la Natura e lo Spirito, il mondo esterno ed il mondo interno costituiscano due realtà fisse ed indipendenti, ognuna delle quali sta a sè, complete in sè stesse e perfette nel loro proprio essere. E la vera soluzione del problema consiste nel sostituire questa falsa identità col principio dell'unità organica che noi più sopra abbiamo tentato di spie-

gare. Se noi pigliamo le mosse da due esistenze isolate, da due esistenze fra di loro separate dallo stretto impossibile a guadarsi di una rigida identità con sè stesse, non c'è teoria alcuna che possa costringerle ad addivenire ad una unione o coesione razionale. La sola conclusione logica alla quale, partendo da premesse di questo genere, noi possiamo venire è, o che non esiste alcun mondo esterno, oppure, se c'è, che noi non possiamo mai conoscere nemmeno il fatto della sua esistenza. Ma se noi cessiamo di chiudere ogni adito in modo tanto arbitrario a qualunque conclusione col rendere impossibili le condizioni del problema; se incominciamo dal vedere nello spirito e nella natura, non due cose indipendenti, ma due membri di un tutto organico, che sono forniti ciascuno di un'esistenza propria, sì, ma di una esistenza che implica e ritrova sè stessa in relazione vivente coll'altra, allora e solo allora noi siamo in grado di attirare quei due fattori o membri in quella unione che viene presupposta da una qualunque conoscenza reale della natura. La natura si trova essenzialmente in relazione collo spirito, e lo spirito colla natura; qui consiste la possibilità della loro coesione in un unico sistema. Se la natura non fosse altro che un caso, senza leggi od ordine o costituzione intelligente, allora la conoscenza sarebbe impossibile, ed il pensiero non potrebbe afferrar nulla nel mondo esterno. Ma la natura si arrende al pensiero, ossia all'intelligenza, semplicemente perchè in essa esiste una legge, esi-

ste un ordine ed una sequenza, in una parola, semplicemente perchè vi esiste la ragione.

Da un altro lato, lo spirito, ossia l'intelligenza non è una entità semplicemente astratta, limitata a sè stessa, avente tutta la sua realtà nell'esser suo; ed una coscienza che di nulla sia conscia — un soggetto pensante al quale non si presenti mai un oggetto di pensiero, sarebbe semplicemente una cosa vuota di senso, sarebbe, non uno spirito, ma semplicemente una possibilità irrealizzata dello spirito. A quella guisa che la natura si trova realizzata nello spirito, così lo spirito si trova realizzato nella natura, ed in unione colla natura si è risvegliata in esso la coscienza del suo proprio molteplice contenuto. La soluzione speculativa del problema che ci viene presentato dalla opposizione che passa tra la natura e lo spirito finito, è perciò, questa che la natura non è la formidabile antitesi, ma il riflesso dello spirito, e che lo spirito discopre sè stesso nella natura, *tanquam in speculo*. Inoltre, gli è solo mediante l'abnegazione e la rinunzia di sè stesso che lo spirito entra in quella relazione colla natura che costituisce la vera conoscenza. Giacchè si è solo mediante un idealismo spurio che si può fare del mondo esterno una illusoria creazione dello spirito individuale. La verità, piuttosto, è questa che lo spirito individuale deve rinunziare alla sua propria indipendenza isolata, deve cessare di affermare sè stesso, deve smarrire sè stesso nell'oggetto, prima di poter raggiungere una vera conoscenza della natura. La

conoscenza scientifica è la rivelazione di un mondo di realtà oggettive, che solo possono esser apprese da colui che si sente di rinnegare le sue proprie fantasie ed opinioni individuali dinanzi alla autorità assoluta della verità. Perciò, a chi voglia raggiungere la vita universale della ragione che si trova nel mondo, è condizione indispensabile che egli faccia getto della sua propria individualità, del suo proprio pensiero e delle sue proprie opinioni, e ritrovi la vera realizzazione della sua propria ragione in quella ragione o verità assoluta che si manifesta nella natura.

Da un altro lato, se noi incominciamo, naturalmente, dal mettere il mondo esterno in opposizione con noi stessi, se, insomma, il primo passo che lo spirito finito muove è quello di affermare l'esistenza oggettiva ed indipendente della natura in opposizione a sè stesso, l'ultimo passo sarà quello di negare quella indipendenza, di ricondurre la natura all'unità col pensiero, di venire a scoprire che la natura è essenzialmente razionale, o che, per tutto il regno della natura, nulla c'è di irrazionale o di inintelligibile, nulla c'è che il pensiero non possa reclamare come affine a sè stesso. Finalmente, il principio che risolve la differenza che passa tra la natura e lo spirito finito è che la loro realtà isolata ed il loro isolato esclusivismo non è che una finzione, e che la vita organica della ragione è la verità, ossia la realtà di ambedue.

b) Il principio che, come in tal modo abbia-

mo visto, ci pone in grado di apprendere la natura e lo spirito finito, al tempo stesso nella loro differenza e nella loro unità, possiamo pure applicarlo, servendocene per risolvere il problema più elevato della religione, ossia quello della relazione che passa tra lo spirito finito e Dio. Anche qui, ci accorgeremo che il raziocinio, che si aggrappa alla vuota ed indipendente identità di ambo i lati, in quanto che piglia le mosse da condizioni essenzialmente dualistiche, rende assolutamente impossibile qualunque vera soluzione. Se si conduce alle sue ultime conseguenze la legge della non contraddizione, le uniche alternative che si presentino allo spirito sono, od il Panteismo, che rifiuta all'uomo la realtà e la vita spirituale, oppure l'antropomorfismo che fa sì che la religione sia una semplice finzione soggettiva, e Dio una illusione imposta a sè stesso dallo spirito dei suoi adoratori. Ad una vera soluzione si può pervenire solamente coll'apprendere il divino e l'umano, l'Infinito ed il Finito, quali altrettanti momenti, quali altrettanti membri di un tutto organico, in cui ambedue esistano, al tempo stesso nella loro distinzione e nella loro unità.

Per meglio spiegare questo concetto, poniamo mente, innanzi tutto, che anche quando si tratti delle nostre relazioni sociali — delle relazioni che passano tra individui ed individui, troviamo esser impossibile abbracciare tali relazioni con quel concetto di identità individuale del quale si accontenta il pensiero popolare. A quella guisa che quella vana

distinzione che si fa tra la materia e lo spirito che è una presupposizione fuori di discussione del pensiero ordinario crea uno stretto insormontabile tra noi ed il mondo esterno; così la concezione ordinaria dell'auto-identità isola l'individuo dai suoi simili. Ma tanto in un caso, quanto nell'altro, il tentativo che si fa per condurre la conclusione alle sue conseguenze ultime viene ben presto a dimostrarsi insufficiente. L'individuo astratto non è veramente un uomo, ma solo un frammento dell'umanità, è solo un essere privo di quegli elementi spirituali e morali che fanno parte della stessa essenza della vita dell'uomo, si può considerare come un membro avulso, che non partecipa più dell'esistenza vitale dell'organismo. Le relazioni sociali costituiscono una parte necessaria dell'esistenza dell'individuo. Egli non può realizzare veramente sè stesso dentro sè stesso, ma solamente fuori di sè stesso, frammezzo ad esseri che sono fuori di sè stessi, e per mezzo degli stessi, e traduce veramente in pratica il significato profondo della sua natura in quanto è un essere spirituale, solamente colla negazione o la soggezione del suo io individuale, della sua esistenza e della sua vita isolata, ad un io più ampio e più universale. Noi non riusciamo a farci un'idea di ciò che sia la famiglia, semplicemente col supporre innanzi tutto un certo qual numero di esseri umani individuali, ognuno in sè stesso completo, combinandoli poscia in un insieme; se vogliamo raggiungere questa idea noi dobbiamo piuttosto incomin-

ciare dal pensare alla famiglia, per poi scendere a conoscere gli individui. L'individuo astratto, isolato da tutti gli altri spiriti umani, mancherebbe di quegli elementi che fanno parte essenziale dell'idea di umanità, esso non sarebbe altro che un germe non ancora sviluppato della natura umana, la possibilità di uno spirito che non è ancora divenuto qualche cosa di attuale. Anche qui, come altrove, l'universale è il *Prius* del particolare. Eppure l'universale non si deve concepire come qualche cosa che sia fornita di una realtà separata dal particolare, più di quello che si possa concepire il corpo come separato dalle sue membra. Si raggiunge la vera idea solamente col raccogliere il particolare e l'universale in quella più elevata unità che abbraccia e trascende al tempo stesso ambedue, quell'unità organica, sia essa, poi, la famiglia oppure lo stato, poco importa, che è l'integrazione vivente dei membri individuali che la compongono.

Ma l'uomo si trova ad aver delle relazioni, non solamente cogli altri esseri finiti, ma anche con qualche cosa che trascende il finito. Se, per comprendere bene la natura dell'individuo, dobbiamo tener conto anche degli altri esseri finiti e delle relazioni in cui con questi versa, se vogliamo conoscere quale sia il significato di questa natura, si rende ancor più necessario, che noi teniamo debito conto di quell'essere infinito ed assoluto che è al tempo stesso la presupposizione ed il termine di ogni pensiero finito e di ogni vita finita. Ed anche

qui, se esaminiamo la relazione, riscontreremo che la stessa è intelligibile solamente in quanto si tratta di una unità organica, che i termini considerati a parte non sono altro che astrazioni, e che trovano la loro verità in quell'idea più elevata che ad un tempo li esclude e li abbraccia. Il vero infinito non è semplicemente la negazione del finito, ma ciò che costituisce la vera unità organica, tanto dell'Infinito, quanto del Finito. Ed è perciò che noi ora dobbiamo dimostrare, *a*) che lo spirito finito presuppone od è intelligibile solamente alla luce dell'idea dello Spirito Infinito, e *b*) che lo Spirito Infinito contiene, nella stessa idea della sua natura, una relazione organica col finito.

L'impulso religioso, l'aspirazione a Dio ed all'unione con Dio, quale vera vita dell'anima, è fondata sulla natura stessa dell'uomo in quanto è un essere razionale e spirituale. Se io voglio spiegare il recondito contenuto della mia natura spirituale mi occorre assai più della semplice mediazione della natura e degli altri spiriti finiti. La mia vita, in quanto sono un essere ragionevole e spirituale, sarebbe impossibile e le mie relazioni colla natura e colla società sarebbero senza base alcuna, qualora non partissi dal presupposto di una intelligenza infinita ed assoluta sulla quale poggiano tutti i pensieri e tutti gli esseri finiti.

A prima vista, quando noi ci facciamo ad esaminare solamente l'opposizione logica che si trova espressa dai termini Finito ed Infinito, parrebbe che

ben lungi quest'ultimo dal supporre il primo, dallo stesso avesse ad essere semplicemente soppresso od annullato. Se Dio è l'essere assolutamente illimitato, se non c'è esistenza che da lui sia indipendente, se ogni realtà in Lui si trova compresa, dove potremo noi trovare un posto in cui collocare una esistenza di questo genere? E non sarà essa semplicemente un'ombra ed una parvenza di esistenza? La contraddizione può venire a perdere alquanto della sua crudezza, ed in apparenza si può trovare un posto anche per l'Infinito, rappresentandoci Dio non semplicemente come qualche cosa di Infinito, ma sotto i concetti di « causa prima », di « creatore e governatore del mondo »; ma anche questi espedienti, questi artifizii non bastano per raggiungere lo scopo che si ha in vista di raggiungere. Se, per esempio, noi lo concepiamo come « colui che trae il mondo dal nulla », nemmeno con ciò possiamo sfuggire al dilemma di un finito che viene limitato, oppure viene soppresso dall'Infinito. Giacchè in forza dell'atto della creazione, o il Creatore chiama all'esistenza qualche cosa di a Lui esterno, qualche cosa di assolutamente nuovo, e che è, per così dire, un'addizione fatta al suo carattere di essere infinito, e quindi Egli non si può considerare come infinito nè prima nè dopo l'atto creativo; oppure il mondo creato non costituisce una esistenza nuova, una addizione alla somma già persistente di realtà — non è realmente un'esistenza differente dalla sua fonte — ed allora il mondo creato diviene sempli-

cemente incapace di una qualsiasi relazione con Dio, giacchè da esso non si può affatto distinguere.

Ma allorquando passiamo da questa semplice opposizione dei termini di Infinito e di Finito a considerare un poco più davvicino l'opposizione che passa tra lo Spirito Finito e lo Spirito Infinito, la contraddizione non è più semplicemente quella in cui ciascun termine è la negazione dell'altro, ma una contraddizione nella quale ogni termine è necessario all'altro, e realizza sè stesso nell'altro e per mezzo dell'altro.

Lo spirito Finito, ben lungi dall'esser incompatibile con lo spirito infinito, lo presuppone, e può realizzare sè stesso solamente per mezzo di quello. A quella guisa che ogni investigazione scientifica parte dal tacito presupposto della uniformità della natura, ed a quella guisa che gli è solamente in base a questo presupposto, che diviene possibile qualunque conoscenza della natura, così ogni pensiero finito si basa e diviene possibile semplicemente in forza della tacita presupposizione dell'esistenza di un pensiero infinito ed assoluto; ed a quella guisa che la prima credenza costituisce, non solamente la condizione di ogni indagine, ma anche il segreto impulso che anima ogni sforzo fatto per conoscere in modo sempre più completo la natura, così la seconda credenza costituisce la fonte inesauribile ed il motivo di tutta la vita spirituale. In ogni pensiero, anche il più elementare, presupponiamo un criterio assoluto di pensiero, un ideale di

conoscenza, una verità, ossia realtà oggettiva, alla quale il nostro pensiero deve uniformarsi, e senza della quale il pensiero stesso verrebbe a scomparire in un semplice caos di sensazioni. La scienza non è altro che la realizzazione graduale fatta da noi del complesso autonomo della verità, la realtà obbiettiva della quale, fin da principio, viene presupposta da un qualunque osservatore. In sul bel principio della conoscenza, lo spirito ha affermato implicitamente l'esito e lo scopo della conoscenza stessa, ed implicitamente ha affermato che la stessa è infinita ed assoluta. Infatti, sarebbe assurdo il dire che ogni indagatore inizia le sue indagini mediante un riconoscimento conscio ed esplicito di questa idea, ma qui si sostiene il principio che, per quanto lo spirito possa essere inconscio, oppure possa conoscere solo vagamente la base ultima di tutta la sua attività, pure in ogni pensiero, in ogni azione mentale, in ogni indagine ed in ogni ragionamento, si trova implicito il presupposto dell'unità ultima dell'essere e del pensiero, e che lo scopo ed il termine dell'inteligenza finita consiste precisamente nel realizzare una tale unità. In qual modo, quindi, dobbiamo noi concepire quest'ultima base del pensiero, questa realtà sulla quale poggia ogni intelligenza? Questa questione fondamentale è una di quelle questioni che non si possono risolvere immediatamente, per il semplice motivo che ogni conoscenza umana, che è l'attuazione graduale di questa realtà dell'autocoscienza, si può dire che non riesce mai a dare

una risposta esauriente della stessa. Ma anche partendo da quel punto di vista generico dal quale noi qui andiamo contemplando il soggetto, si possono provare senza difficoltà due cose, e cioè, che quest'ultima realtà è uno spirito assoluto, l'esistenza del quale viene presupposta in ogni esistenza finita, ed il pensiero della quale è la sola condizione indispensabile di ogni pensiero finito; ed ancora, che lo spirito finito può veramente realizzare sè stesso solamente quando si trovi in comunione con questo spirito od intelligenza assoluta. Esso è assoluto; imperocchè il più lieve movimento dell'intelligenza umana verrebbe arrestato qualora non presupponesse la realtà assoluta dell'intelligenza, del pensiero stesso. Non è un prodotto del pensiero umano, giacchè non c'è pensiero che possa incominciare ad essere se non ammette questo presupposto. Al di là di ogni pensiero finito, sta una realtà che è inaccessibile al dubbio od alla negazione, giacchè il dubbio stesso e la negazione presuppongono ed affermano indirettamente questa realtà. Anche lo scetticismo più lato fa appello ad un criterio di certezza che non può rimaner tocco dal dubbio, senza annullare sè stesso. Il pensiero, di qualunque genere esso possa essere, positivo o negativo, dubitante od asserente, richiede sè stesso, e cioè, richiede non il pensiero del pensatore individuale, ma un pensiero od un'auto-coscienza che è antecedente ad ogni pensiero individuale, ed è l'elemento, ossia l'atmosfera assoluta nella quale vive e respira. Quando io affermo che

qualche cosa è vera, affermo che la stessa si trova in relazione col pensiero, giacchè, come si è detto più sopra, è una contraddizione in termini il dire che il pensiero possa pensare o concepire una verità, od una realtà che oltrepassa il pensiero stesso oppure si trova al di fuori di esso; ma ciò non vuol dire che si trovi in relazione col *mio* pensiero o col pensiero di qualche altro individuo. Questo io posso astrarlo dall'esistenza di qualche spirito individuale, in quanto tale. Ma ciò che io non posso affatto pensare, ciò di fronte a cui ogni altro pensiero è secondario, la pre-condizione che rende possibile un pensiero, di qualunque genere esso possa essere, anche il pensiero del nulla del pensiero finito, è il pensiero stesso, ossia la coscienza stessa, nella sua dipendenza e nel suo carattere assoluto, ossia, in altre parole, il Pensiero Assoluto o la Coscienza Assoluta. Da un altro lato, noi possiamo realizzare noi stessi, in quanto siamo esseri ragionevoli e spirituali, solamente coll'unire noi stessi con questo pensiero assoluto, con questa coscienza assoluta, e precisamente per quel tanto che riesciamo ad operare questa unione. Ciò che innalza l'uomo al di sopra dell'animale, e gli fornisce una scappatoia con cui poter sfuggire i limiti della sua propria individualità gli è precisamente questo, che egli può, ed anche, in certo qual modo, deve, identificare sè stesso con una coscienza che trascende tutto ciò che è particolare e relativo. Se noi fossimo semplicemente una creatura fornita di sensazioni e di im-

pulsi transitorii, se la coscienza dell'uomo fosse, per così dire, il teatro di una successione alternata di intuizioni, di fantasie, di sentimenti, allora nella sua natura nulla ci sarebbe che potesse innalzarlo al di sopra di sè stesso, nulla che potesse aver sempre per lui il carattere di verità o realtà obbiettiva. Egli non potrebbe andar oltre al fatto empirico di queste modificazioni che si verificano nella sua coscienza. La sua vita spirituale si ridurrebbe ad un cumulo di frammenti, destituiti di qualunque continuità e coesione, e che nulla potrebbero stare a dimostrare all'infuori di sè stessi. Anche se le opinioni, i gusti, i sentimenti, le fantasie, di un soggetto semplicemente sensitivo potessero riescire a testificare il fatto della loro propria esistenza, anche allora, nel conflitto delle diverse opinioni individuali, non ci sarebbe alcun segno obbiettivo al quale poter appellare, e ciascuno avrebbe lo stesso diritto di qualunque altro a tener le sue proprie opinioni. Ma la prerogativa della natura spirituale dell'uomo sta in questo che egli può innalzarsi al di sopra di sè stesso, in quanto è un essere particolare, che egli può cessare dal pensare ai suoi proprii pensieri, può esser sviato dai suoi proprii impulsi, e può unirsi per completo ad un pensiero e ad una volontà che sono diversi ed infinitamente più ampii della sua. Infatti, in quanto è un essere che pensa ed ha coscienza di sè stesso, in forza della sua stessa natura può dire veramente di vivere nell'atmosfera della vita universale. Egli è entrato nella sua vita sin da

quando ha incominciato ad avere una coscienza, sin da quando il senso si è trasformato per lui in pensiero; ed ogni progresso spirituale consiste nel vivere ognor più in una conscia realizzazione della stessa. In quanto sono un essere spirituale, mi riesce possibile sopprimere e soffocare nella mia conoscenza ogni movimento di auto-asserzione, ogni nozione ed ogni opinione che sia semplicemente mia, desiderare sempre ciò che appartiene a me in quanto costituisco un io particolare, e divenire il medium di un pensiero, ossia di una intelligenza che è veramente universale — in una parola, non vivere per la vita, ma lasciare che la mia coscienza sia posseduta e tutta imbevuta dalla vita infinita ed eterna dello Spirito. Eppure gli è precisamente in questa rinunzia, in questa negazione dell'io, che io conquisto veramente me stesso, ossia che realizzo le più elevate possibilità della mia natura. Quando, servendoci del linguaggio della religione, noi diciamo: « io vivo, ma non son io che vivo, sibbene è il Cristo che vive in me », « è Dio che opera in me la volontà e che ne fa ciò che meglio gli talenta », il sentimento pio non fa altro che dare a modo suo una espressione a ciò che il filosofo dimostra essere nella più stretta armonia col principio fondamentale della natura spirituale dell'uomo. Giacchè, mentre in certo qual modo noi diamo di frego al nostro proprio io per vivere la vita universale, la vita assoluta della ragione, pure ciò a cui noi in tal modo andiamo sottoponendo

noi stessi è in realtà il nostro io più vero. La vita della verità assoluta, ossia della ragione non è una vita a noi estranea. Se essa si trova al di sopra di noi, si trova pure dentro di noi. Nell'attenerci ad essa, non ci sottoponiamo ad una legge arbitraria ed esterna o ad una autorità esterna, ma ad una legge che è divenuta la nostra propria legge, ad un'autorità che ha innalzato il suo trono nella più recondita essenza dell'esser nostro. Il divenire l'organo della ragione infinita ed assoluta è precisamente il complemento e la libertà piena di ogni essere spirituale. Quando noi riesciamo a raggiungere la perfezione ideale della nostra natura, l'io che le è estraneo è pure estraneo a noi, ed essa viene a perdersi e ad esser assorbita in quell'io più profondo e più elevato, col quale viene ad identificarsi tutta quanta la nostra vita ed il nostro essere. La gloria nostra più elevata consiste in ciò, che ogni movimento del nostro spirito, ogni pulsazione del nostro essere spirituale si trovi con esso in armonia, e che fuori di esso non ci sia vita che noi possiamo considerare come nostra.

b) Proviamoci ora a dimostrare che lo spirito finito, ossia la mente finita, considerato in sè stesso e separato dallo spirito infinito, ossia dalla mente infinita, è una semplice astrazione, che il primo presuppone ed è intelligibile solamente alla luce del secondo. Ma se ora ci rivolgiamo da un altro lato dell'opposizione, riscontreremo che un Infinito astratto, un infinito che non abbia relazione

altro che con sè stesso, deve, alla pari di un finito astratto, di un finito che non abbia relazione altro che con sè stesso, attaccarsi ad un'altra e più elevata idea. L'infinito della religione non può essere un essere semplicemente identico a sè stesso, ma un essere che contiene nella sua stessa natura una relazione organica col finito; o meglio, è quel tutto organico che costituisce 'unità dell'infinito e del finito. In altri termini, un infinito che non distrugga il finito, come si fa con una contraddizione od una negazione, deve contenere in sè stesso la determinazione del finito.

Se la religione sta ad indicare che la mia natura solamente nell'unione con Dio può completare, ossia concretare sè stessa, ne segue che nella natura di Dio ci deve essere qualche cosa su cui si trova basata la relazione religiosa. Una relazione necessaria non può esser quella in cui la necessità esiste solo da un lato, e dall'altro non esiste se non l'arbitrario. Ma questo si troverebbe implicito nel concetto di Dio, qualora si concepisse Dio semplicemente come una onnipotenza stratta, si troverebbe implicito nel concetto di creazione, qualora questa venisse considerata semplicemente come un atto « della sua volontà e del suo beneplacito ». In conformità di questo concetto, come in Dio non esiste alcuna ragione per cui gli esseri spirituali finiti debbano esistere piuttosto che non esistere, così nulla ci può essere nell'uomo che non debba ricevere il suo complemento e la sua piena soddisfa-

zione, all'infuori che nell'unione con Dio. Essere spiritualmente uniti a Dio, vuol dire trovare in Dio il termine e la ragione dell'esser nostro; ed il dir questo equivale al dire che l'esistenza di un mondo finito, ossia di esseri spirituali finiti non si può attribuire ad una semplice volontà creatrice arbitraria, ma deve sgorgare dalla natura stessa di Dio; ossia che l'idea di Dio contiene in sè stessa, quale elemento suo necessario, l'esistenza degli spiriti finiti.

Ciò posto, che la vera idea dell'infinito debba contenere in sè stessa l'idea del finito, ossia, ed in termini meno formali, che la natura di Dio abbia ad essere imperfetta qualora non contenesse in sè stessa la relazione col mondo finito, la è cosa che si può dimostrare in varie guise. Il modo più semplice con cui noi possiamo far sì che questo pensiero divenga per noi chiarissimo è quello di considerare che, qualora venisse concepito come un infinito semplicemente astratto, semplicemente identico a sè stesso, Dio verrebbe a perdere quello che è uno degli elementi più essenziali della sua natura spirituale, e cioè l'elemento dell'amore. Senza vita nella vita degli altri, un essere spirituale non sarebbe veramente uno spirito. Uscire di sè stesso, avere una qualche recondita ricchezza di pensiero ed il sentimento di ciò ch'io sono capace di fare in rapporto ad altri generi di esseri, comunicando loro le ricchezze di cui io sono ricolmo per vedermele restituite raddoppiate col mezzo di una conoscenza e di un'affezione reciproca, ecco qual'è la

vera vita spirituale; il tralasciare di far questo equivale al togliere alla nostra vita tutto ciò che fa sì che la stessa sia veramente una vita spirituale. Ma da tutto questo ne deriva che usciamo fuori dall'idea di Dio, quando lo concepiamo come un infinito identico in sè stesso, che completa e contiene in sè stesso il suo proprio essere. Nè la questione viene corretta o modificata col dire che noi possiamo separare col pensiero la capacità dell'amore dalla manifestazione reale dello stesso, e che, a quella guisa che possiamo immaginar Dio come in possesso della sua potenza creatrice assai tempo prima che la mettesse veramente in atto, così possiamo anche pensarlo, anteriormente all'esistenza di qualunque intelligenza finita, come colui che possedeva in sè stesso le illimitate capacità della bontà, dell'amore e della misericordia — di tutti questi elementi di spirituale eccellenza che vengono solamente rivelati e non creati dalle sue relazioni col mondo finito. Giacchè una capacità od una possibilità latente di spirituale perfezione sta ad una perfezione che è veramente riuscita a realizzarsi, come l'intelligenza non ancora sviluppata di un fanciullo sta allo spirito già maturo di un uomo. Tutto il futuro di una pianta si trova, in certo qual modo, presente nel germe, e tutto il ricco contenuto di un intelletto colto, scienziato, si trova nascosto nella natura dell'infante o dell'embrione; ma la pianta che si è sviluppata è qualche cosa di più ed anche di più elevato, che non il seme od il germe, e lo spirito che ha risve-

gliata la propria coscienza e l'impero di sè stesso, e per mezzo della natura, della società, della storia e dell'esperienza della sua razza, è entrato, in certo qual modo, nel possesso reale dei diritti originarii che per nascita gli spettano, è qualche cosa di più e di più elevato di quello stesso spirito quando non è ancora in possesso altro che dell' inconscia possibilità della sua intelligenza. Che anzi, noi facciamo ancora un passo innanzi e diciamo che, in quanto che è proprio dell'esistenza dell' intelligenza l'esser conscia di sè stessa, in quanto che il conoscere sè stesso equivale veramente ad esser sè stesso, e siccome ciò che non è ancora entrato nel mio pensiero è precisamente ciò che per me non ha ancora un'esistenza veramente reale, così gli è solamente ciò che nella mia natura è uscito dal grado di semplice possibilità per entrare nel pensiero veramente ed attualmente conscio di sè stesso, che si può dire sia veramente uscito dal grado di non entità per divenire una realtà spirituale. E qui si tratta di un principio che si può applicare, non solamente all' intelligenza umana, ma ad ogni intelligenza; esso entra nell' idea stessa di spirito in quanto spirito, e perciò nell' idea che noi abbiamo di Dio, e della sua natura. Se, applicando rudemente alla natura di Dio le condizioni del tempo, fosse possibile pensare ad un tempo anteriore alla creazione del mondo quando ancora i tesori di sapienza, di amore e di bontà di Dio che si rivelano in quel mondo, si trovavano celati in

Dio, al grado di capacità ancora irrealizzate ed irrevelate, allora si renderebbe pure possibile il dire che ci fu un tempo in cui Dio era meno di ciò che è ora, e che il Dio della creazione, della provvidenza e della redenzione, è maggiore di quel Dio solitario, bastante a sè stesso, che rappresenta l'infinito astratto dell'eterno passato. Ma se ci ripugna applicare a Dio queste concezioni di incremento, ossia di sviluppo, se siamo obbligati a pensare che la conoscenza di Dio fosse esternamente adeguata all'essenza di Dio, se Egli realizza ciò che è interno sè stesso in tutte le risposte ed infinite ricchezze della sua propria natura, allora si deve dire che nella stessa idea di Dio si trova incluso tutto ciò di cui il mondo dell'intelligenza finita è una manifestazione; in altri termini, la vera idea dell'infinito è quella che contiene in sè stessa la relazione organica col finito.

Ciò posto questa idea dell'infinito, qualora venga debitamente apprezzata, non è altro che l'idea di Dio come Spirito Assoluto. Lo spirito non può concepir Dio come se fosse un essere infinito che si manifesta nelle differenze del mondo finito, ed in queste differenze ritorna su di sè stesso e non trova la sua propria realizzazione, altro che con questa categoria del pensiero e dello spirito che ha coscienza di sè stesso. Si è esclusivamente nel pensiero, ossia nella coscienza di sè stesso, che noi riscontriamo un soggetto che non è limitato da altri all'infuori di se stesso, giacchè l'unico limite che si riscontri qui

è una determinazione che è capace, che è in grado di essere perfettamente ritirata in quella che dessa limita, oppure determina. Gli è solamente nel pensiero assoluto o nella coscienza che noi perveniamo ad una sfera in cui l'oggetto si trova ad essere una cosa sola col soggetto, in cui colui che conosce è pure l'oggetto conosciuto. Nel pensiero finito l'essenza dell'oggetto viene posta come qualche cosa di esterno al soggetto conoscente, e la conoscenza dell'oggetto è qualche cosa di distinto dalla conoscenza che il soggetto ha di sè stesso. Ma il pensiero infinito, ossia la coscienza infinita si innalza finalmente al di sopra di questa separazione; in esso viene a svanire l'ultimo elemento di estraneità, l'ultimo elemento di limitazione o di finitezza; l'oggetto diviene un momento della sua propria essenza, lo spirito che conosce, lo spirito che pensa diviene oggetto a sè stesso. Tutte le altre categorie, diverse da quella del Pensiero, ossia della Coscienza di sè stesso, sono ancora categorie del finito, e quando, servendoci di queste categorie, ci sforziamo di apprendere Dio, nell'idea che in tal modo riusciamo a formarci di Lui rimane pur sempre un elemento di finitezza che non è ancora risolto. Qualora, per esempio, noi lo pensiamo come se fosse la Sostanza infinita di tutto, siamo pure costretti a concepirlo come quel substratum incognito ed inconoscibile che se ne sta al di là del mondo del finito, come una unità che sorpassa tutte le differenze, ma di fronte alla quale queste sono qualche cosa di esterno,

e così il predicato della nostra definizione viene abbandonato in una contraddizione insoluta col soggetto; ossia, noi dobbiamo ridurre il mondo finito — la natura e lo spirito umano — ad una semplice serie evanescente di accidenti dell'esser Suo, ombre di quella sostanza che è la sola realtà che sia permanente. Inoltre, se noi pensiamo Dio come causa assoluta, ossia come Creatore del mondo, in quanto che, con questa categoria, o dobbiamo pensare la causa come avente una certa qual indipendenza od indifferenza di fronte all'effetto, e così come qualche cosa di separato da esso, o dobbiamo pensarla, come avviene nella dottrina della conversione della forza, come qualche cosa che passa e smarrisce perfettamente sè stessa nell'effetto; allora ne segue che anche qui l'idea che noi abbiamo di Dio o si trova viziata alla base da qualche elemento irresoluto di finitezza, oppure diviene un'idea panteistica. Noi raggiungiamo veramente un'idea tale della sua natura che, mentre attribuisce al finito la realtà di un oggetto che sempre si distingue dal soggetto, una realtà che mai va a smarrirsi nel soggetto, pure gli rifiuta qualsiasi indipendenza od individualità che non possa essere ridotta ad una unità più elevata, solo quando ci facciamo a pensar Dio come uno spirito assoluto, come una coscienza assoluta. Guidati dalla luce di questa idea, noi vediamo che il mondo e l'uomo sono forniti di un essere e di una realtà loro propria, e che sono pure in possesso di quella realtà più elevata che consiste nell'esser

ciò con cui Dio rivela, ossia manifesta sè stesso; ma vediamo pure che il loro essere si trova limitato al carattere infinito di Dio, in quanto che la più elevata realizzazione di quell'essere si riscontra nella sottomissione assoluta di una qualunque vita indipendente, nel suo perfetto ritorno a Dio, e nell'esser da Lui redenta. Dio non ha creato nulla di più elevato di uno spirito fatto a sua immagine e somiglianza, di uno spirito nel quale nulla ci sia di più elevato della conoscenza e dell'amore di Dio. Ma che cosa significa la conoscenza e l'amore di Dio? Essa significa, come abbiamo già visto, il rinunziare a tutti i pensieri ed a tutti i sentimenti che mi son proprii in quanto io semplicemente individuale, significa identificazione del mio pensiero e di tutto l'esser mio con ciò che si trova al di sopra di me, ma che pure si trova in me — l'io universale od assoluto che non è il mio io od il vostro io, ma nel quale tutti quanti gli esseri intelligenti trovano egualmente la realizzazione e la perfezione della loro natura. Perciò, se io penso Dio come creatore dell'uomo, come colui che chiama all'esistenza le nature spirituali finite, distinte da Lui, con ciò veniamo pure ad accorgerci che è nello stesso principio e nella stessa essenza di queste nature il rinunziare al loro carattere finito, il soffocare dentro sè stesse quell'io che le separa da Dio, e fare ritorno, non ad un assorbimento panteistico, ma all'unione vivente con colui dal quale derivano. Perciò, in un certo qual senso, noi possiamo dire

veramente che il mondo delle intelligenze finite, quantunque sia distinto da Dio, pure, e nella sua natura ideale, costituisce una cosa sola con Dio. Ciò che Dio crea e per mezzo di cui Egli rivela i nascosti tesori della sua sapienza e del suo amore, non è qualche cosa di estraneo alla sua vita infinita, ma una cosa sola colla stessa. Nella conoscenza che ne possiedono gli spiriti che lo conoscono, nella sottomissione dei cuori che lo amano, non è un paradosso l'affermare che Egli conosce ed ama sè stesso. A quella guisa che Egli è l'origine e l'ispirazione di ogni vero pensiero e di ogni pura affezione, di ogni esperienza in cui noi veniamo a dimenticare noi stessi per elevarci al di sopra di noi stessi, così egli è pure il fine ultimo di tutto questo. Se, sotto un certo punto di vista, la religione è opera dell'uomo, sotto un altro è opera di Dio. Il suo vero significato non viene appreso se non dopo che abbiamo oltrepassata la sua origine nel tempo e nell'esperienza di uno spirito finito, per vedere in essa la rivelazione dello spirito stesso di Dio. Secondo il linguaggio della scrittura, « è Dio stesso che opera in noi la volontà e lo fa di sua spontanea volontà, facendola agire a piacer suo »; « tutte le cose sono di Dio, il quale ci ha riconciliati con sè stesso ». La storia del mondo altro non è che la manifestazione « dei fini eterni che Egli si è proposto di raggiungere in Sè stesso », la consumazione verso la quale esso cammina è questa « che Dio può essere tutto in tutto », e la

più esaltata delle nature religiose trova la sua consolazione e l'appagamento dei suoi desiderii nel conservarsi immune dalle contraddizioni del finito, dagli enigmi che presenta la vita umana e la storia dell'uomo, e nell'elevarsi fino a quel punto di vista più elevato nel quale tutto questo viene a svanire nel pensiero di Colui « del quale e per il quale ed al quale sono tutte le cose, al quale sia gloria per tutti i secoli dei secoli ».

Capitolo X.

La vita religiosa; Relazione tra la morale e la religione.

Nell'idea di essere spirituale, in quanto si distingue da un essere puramente naturale, si trova implicito non solamente il concetto di auto-coscienza, ma anche quello di auto-determinazione. La mia natura spirituale è costituita non da ciò che io sono o che mi accorgo di essere per natura, e nemmeno da ciò che io sono fatto per essere in forza di qualche potenza esterna, ma da ciò che io stesso voglio essere, in forza della coscienza che io ho della mia attività e della mia volontà. Questo non fa già supporre che una natura spirituale sia una natura che siasi creata di per sè stessa, oppure che la vita spirituale degli individui non abbia limiti o condizioni impostele dal di fuori. Implica, però, che, fino a quando ci sia qualche cosa di interno e di esterno, qualche elemento della mia vita intima, che vien dato semplicemente ed immediatamente, e non preso, trasformato e, per così dire, ricreato dalla libera auto-asserzione della volontà razionale, si che tutte le condizioni esterne che costituiscono un li-

mite alla mia propria natura, non sono altrettanti mezzi del suo auto-sviluppo e della sua auto-realizzazione — altrettanto e fino a quel punto io non ho raggiunta la vera vita dello spirito. La vita della natura e la vita di tutte le cose e di tutti gli esseri che appartengono al regno della natura, è una vita puramente immediata ed oggettiva ; tutt'al più si tratta di una vita che contiene solamente qualche debolissimo adornamento di quella vita che appartiene al regno dell'attività dello spirito. La natura e le esistenze naturali nè conoscono sè stesse, nè hanno parte alcuna nella produzione del loro essere. Le sostanze inorganiche possiedono un'esistenza che è semplicemente ed assolutamente data e determinata dal di fuori. Esse non esistono di per sè stesse. Sono fatte per essere ciò che sono, e le mutazioni alle quali vanno soggette vengono loro imposte da forze esterne, alle quali non possono opporre resistenze alcuna, e che non possono affatto modificare. Negli organismi viventi, in quella vece, abbiamo già il principio di una specie di auto-attività — il principio di una esistenza, cioè, che non è completa fin dai suoi inizii, ma non è nemmeno imposta o determinata dal di fuori. Di una pianta si può dire che è **causa sui** in un senso nel quale la stessa cosa non si può dire di una pietra. La materia germinale non è posta sotto l'invincibile schiavitù delle forze esterne. Essa è fornita di una legge e di una vita interna sua propria, in virtù della quale non si trova semplicemente soggetta al gioco delle forze esterne,

delle esterne condizioni, ma si trova talmente connessa col mondo esterno da assoggettare a sè e trasformare in materiali di sviluppo suo proprio ciò che è esterno. Se mi si passa la frase, il suo futuro è in mano sua; la perfezione ideale della sua natura è una potenzialità che si trova nascosta fin dapprincipio nel suo interno, e che essa va realizzando, ossia rendendo attuale, in forza dell'attività produttrice di cui è essa stessa fornita. Ma l'auto-attività della pianta o dell'animale tutt'al più, non è altro che un semplice adombramento di quel libero auto-sviluppo che costituisce la prerogativa della vita spirituale. Anche qui, noi abbiamo un'esistenza, la base e le condizioni della quale vengono fornite dal di fuori; anche qui, abbiamo una vita che esiste fin dapprincipio solo implicitamente, ossia potenzialmente, e la perfezione ideale della quale si raggiunge solamente col passare attraverso a varii stadii di un auto-sviluppo progressivo. Ma lasciando da un canto altri punti di differenza, ai quali non è necessario che ci fermiamo qui ad accennare, tra la vita spirituale ed i generi inferiori di vita passa una distinzione che è essenziale; il trionfo che questi ultimi riportano sulla natura è pur sempre un trionfo naturale. La pianta, oppure l'animale si mantiene e si sviluppa coll'assoggettare la condizioni esterne in cui versa alla legge del suo proprio essere, ma nè l'uno nè l'altro è conscio di questa conquista, nè se la propone direttamente. Nè l'idea del suo stato futuro, nè il *nisus* che fa

in ogni epoca successiva del suo sviluppo allo scopo di raggiungere quell'idea, gli è realmente presente. La lotta che esso impegna colla natura, è, sotto questo punto di vista, solamente la lotta di una forza naturale cieca con un cumulo di forze diverse e più deboli. Per un altro verso, una delle caratteristiche essenziali dell'essere spirituale ed auto-cosciente si è questa, che l'opposizione che passa tra sè stesso ed il mondo, e tra la sua esistenza empirica e la sua esistenza ideale, è una opposizione conscia, ed il conflitto con cui si sviluppa, non è il conflitto di una forza cieca con altre forze cieche, ma la lotta assai più profonda dell'istinto colla ragione, la lotta interna dell'io, lotta che è possibile solamente ad una natura che, da un lato, si trova alleata con ciò che è universale ed infinito, e, dall'altro, si trova controllata dalle forze brute dell'istinto e dell'appetito. E, diffatti, in ogni vita organica si trova presupposta la contraddizione ed il conflitto. Ma nell'organismo animale, la contraddizione è una contraddizione comparativamente superficiale, e la sua soluzione avviene in modo calmo e tranquillo. Le forze della natura esterna sono in guerra perenne e fanno tutti gli sforzi per spezzare quella unità di differenze che costituisce la natura animale. Ma in quanto quell'unità non esiste per l'animale stesso, oppure si rivela solamente nei sentimenti e nelle sensazioni del momento, si è, tutt'al più, solamente nel sentimento e nel colore fisico, oppure nel bisogno fisico che si rende consapevole dello sforzo, prezzo

del quale è l'esistenza. Inoltre, nell'organismo animale c'è quella contraddizione che viene presupposta da ogni sviluppo tra l'attuale e l'ideale, tra il fenomenico ed il reale ; tra ciò che è e ciò che ha da essere. Ma anche qui la contraddizione è una contraddizione che non dà la stura ad alcuna lotta interna. La perfezione ideale dell'animale non è presente all'animale stesso, è un ideale che regola e domina la sua esistenza progressiva in modo semplicemente inconscio. In esso la natura, come dice Aristotele, vuole un fine intorno al quale nulla sa. L'animale non sente alcuna schiavitù nella catena che lo astringe alla vita immediata dell'appetito e del desiderio.

Tutta quanta la sua esistenza altro non è che una serie continua di successive impressioni, ciascuna delle quali sta a rappresentare una isolata sensazione o sentimento. E qualche cosa di perfettamente identico con i suoi impulsi, e rimane assorbita in ogni esperienza frammentaria e transitoria. Non diventa mai conscia di un io che sia qualche cosa più di questo — non è mai conscia, cioè, di una natura più elevata, fornita di diritti e di aspirazioni tutte sue. Perciò, la natura animale non si trova divisa contro sè stessa ; il suo sviluppo non è una vittoria riportata, passo per passo, da un contendente più nobile su un altro io meno nobile, ma è un progresso inconscio e non ostacolato verso un esito incognito. Per un altro verso, in un essere spirituale, la contraddizione che viene supposta nello sviluppo è una

contraddizione assai più profonda, e non è possibile della stessa dare una soluzione così facile. È proprio dell'essenza della natura autocosciente l'esser divisa contro sè stessa, e conquistarsi la sua perfezione, la sua libertà e la sua armonia ideale, ottenendola come risultato di una lotta interna vivace e protratta a lungo. L'aurora dell'autocoscienza consiste nel risvegliarsi della stessa frammezzo ai desiderii ed agli impulsi naturali di una coscienza che è qualche cosa di diverso ed assai più ampio di questi desiderii ; e questa coscienza non può completarsi in sè stessa, ed è capace di esser soddisfatta solamente quando abbia vinta la schiavitù di questi desiderii e sia diventata legge a sè stessa. Eppure ambedue questi elementi che sono fra di loro in lotta si trovano compresi nella cerchia di un solo e stesso essere cosciente — sono nemici che non possono mai starsene in pace, e che non possono mai separarsi. Gli appetiti e gli impulsi dell'animale sono veramente miei, sono veramente parti e particelle della mia propria natura, sono elementi che io non posso nè annichilire nè abiurare. E ciononostante l'io più veramente mio, più profondamente mio, è quella coscienza spirituale che è qualche cosa di assai più ampio, non solo di tutti i miei impulsi e di tutti i miei desiderii, ma anche di tutte le esperienze della mia vita fenomenica, e che nelle nature più rudi e meno sviluppate è un tacito presagio ed una tacita pregustazione di una perfezione spirituale alla quale la stessa è pur sempre

costretta ad aspirare. Così, il conflitto della natura e dello spirito, il conflitto tra la ragione e l'impulso, tra l'io più basso e l'io più elevato, è un conflitto al quale non può sfuggire un essere ragionevole, ossia autocosciente. Ma esso raggiunge veramente il suo sviluppo spirituale precisamente in forza di questo conflitto. La perfezione morale e spirituale non viene e non può venire a noi dalla natura, ma solo quale risultato di una lotta e di una auto-conquista. « Ciò che è prima non è ciò che è spirituale, ma ciò che è naturale, e che solo più tardi è spirituale ». Gli è nella reazione contro la natura che si sviluppa la vita più elevata della morale e della religione. Procureremo di tracciare brevemente i passi di quel processo con cui si verifica questo sviluppo spirituale — di quel processo mediante il quale, insomma, l'uomo esce dal campo della vita della natura, per innalzarsi prima alla vita morale, eppoi alla vita religiosa.

I. Gettiamo uno sguardo un poco più attento sulla natura di quella divisione, ossia di quella discordia esistente nell'essenza dell'uomo, della quale la morale rappresenta la soluzione parziale e la religione la soluzione completa. Ho già detto che la possibilità di una vita morale per l'uomo consiste nel fatto, che esiste in esso una natura universale, un io che trascende tutte le particolari esperienze. Egli può fare distinzione tra sè stesso ed i suoi particolari sentimenti, egli sa di essere qualche cosa più dei suoi desiderii e delle sue passioni, sa che

esiste in lui qualche cosa che si sostiene e rimane oltre a tutte le isolate gratificazioni dell'appetito e del senso, e che queste non possono nè esaurire nè mandare a compimento. La natura semplicemente animale non possiede in sè stessa un tale elemento universale. La sua vita è identica e si smarrisce nelle successive ed isolate esperienze dell'appetito e del senso. Non c'è alcun vincolo spirituale che, per essa, le colleghi insieme, non c'è nessuna autocoscienza che le interpreti e sopravviva loro e possa pensare sè stessa da loro separata. L'animale passa da una impressione od impulso, da una gratificazione immediata ad un'altra, senza compararle o comprenderle, oppure riunirle insieme in una storia continua e cosciente. Non c'è alcun passato, le esperienze del quale vengano tesaurizzate per il presente e rimangano poi per determinare il futuro. E quantunque voi, che osservate, possiate pensare la vita come se fosse una unità, pure si tratta di una unità della quale essa stessa non possiede alcuna coscienza.

Se nell'uomo non ci fosse altro che questo, anch'egli sarebbe capace, nell'appagamento delle sue tendenze naturali, di una vita di felicità indisturbata, oppure disturbata solamente da cause esterne. Oppure se l'elemento razionale che in esso si trova non fosse altro che un'altra tendenza naturale e spontanea aggiunta a tutte le altre, l'armonia della sua natura non avrebbe ad essere rotta, ed egli sarebbe solamente un animale maggiore degli altri, un animale capace di usufruire di un numero di

godimenti naturali maggiore di quelli di cui usufruiscono gli animali. Nessun elemento eterogeneo verrebbe allora a turbare l'unità e la semplicità della sua natura, oppure la serenità e l'innocenza della stessa. In realtà, esiste un periodo nella storia, tanto dell'individuo, che della razza, in cui la divisione tra la vita spirituale e la vita naturale si può appena dire che siasi rivelata, in cui l'unità immediata della vita naturale non si poteva affatto considerare come spezzata. Questo periodo possiamo considerarlo come un tempo in cui l'impulso spontaneo rappresentava ancora una guida sufficiente; l'immaginazione si pasceva dei sogni aurei e fanciulleschi di uno stato di innocenza non ancora turbato dai doni fatali della cultura, si compiaceva di una vita di felicità incoscente in cui l'uomo, perchè era poco più di un semplice figlio della natura, si trovava in armonia al tempo stesso colla natura e con sè stesso. Ma il nuovo elemento di pensiero, di ragione, di autocoscienza ha questa caratteristica sua distintiva, che non solo esige un appagamento diverso da quello di tutti i desiderii e di tutti gli impulsi naturali, ma che, in forza della sua stessa natura, pone sè stesso in evidente antagonismo con quegli stessi impulsi, e non può mai aver requie fino a che non sia riescito a vincerli e trasformarli. Che questo antagonismo sia assolutamente inevitabile, ossia, in altre parole, che la ragione sia, in forza di una sua interna necessità, in guerra continua con gli appetiti ed i desiderii della nostra più bassa

natura, la è cosa che si può di leggieri dimostrare esaminando brevemente questi due lati, ossia questi due elementi della natura dell'uomo.

Innanzi tutto, gli oggetti dei desideri e degli impulsi naturali sono qualche cosa di particolare e di limitato, mentre lo scopo che la ragione si propone di raggiungere è uno scopo universale ed illimitato. Gli appetiti ed i desiderii non spingono l'occhio al di là dell'appagamento di sè stessi, al di là di sè stessi. Ogni desiderio particolare pretende di assorbirmi per completo, non guarda nè innanzi nè indietro, cerca di attirarmi ed incatenarmi al sentimento del momento. In ogni particolare appagamento, l'appetito od il desiderio trova il suo completo avveramento; e quantunque l'incentivo degli appetiti rinasca di continuo, rinasce solamente come esperienza isolata, e si propone pur sempre di imprigionare il soggetto in un appagamento completo ed inclusivo uguale al primo. Da un altro lato, mentre le tendenze naturali sono così particolaristiche e limitate, la ragione è essenzialmente universalistica. Anche in una natura spirituale meno sviluppata, la coscienza dell'io, la capacità di dire « io », « me », « mio », è una coscienza che si eleva al di sopra di tutte le particolari esperienze, sorpassa tutti i desiderii e tutte le soddisfazioni, è una coscienza che comprende al tempo stesso e trascende tutto questo. Per quanto possano essere povere ed imperfette le conquiste intellettuali e spirituali dell'uomo, il pensiero, ossia la coscienza di sè stesso sta a

rappresentare in lui una capacità che non può essere esaurita da nessuna molteplicità di esperienze particolari, per quante se ne possono concepire, e questo pensiero e questa auto-coscienza è la forma di un contenuto infinito.

Di più, in questo stesso fatto che il pensiero è la forma di un contenuto infinito si trova implicito quest'altro contrasto colle tendenze della natura più bassa, che mentre queste ultime sono contenute in sè stesse e bastano a sè stesse, il pensiero sta a rappresentare il presagio silenzioso che fa si che sia impossibile accontentarsi del presente, ossia dell'attuale, ossia del presente o dell'attuale in cui non si trovi infuso un qualche significato più profondo. L'appetito ed il desiderio non hanno ideali. L'appetito satollo per il momento è perfettamente contento. La soddisfazione è perfettamente adeguata alla richiesta. Se i desiderii animali dell'uomo rappresentassero il principio e la fine della sua natura, non ci sarebbe in lui alcun elemento che producesse irrequietezza, per lo meno potrebbe raggiungere abbastanza facilmente il riposo e la pace, il riposo del desiderio appagato, la pace dell'armento che pascola. Ma ciò che fa sì che l'uomo sia un essere spirituale, fa pur sì che egli sia un essere perennemente irrequieto. La ragione è il segreto di questo divino malcontento. Frammezzo a tutte le conquiste attuali, la ragione è la rivelazione implicita di un futuro di fronte al quale si trova ad essere perfettamente inadeguata, è l' invito ad essere adeguato

ad un ideale che rimpicciolisce ogni peso che potesse essere inerente alla conoscenza ed alla bontà, e che spezza di continuo i vincoli che l'appetito ed il desiderio vanno continuamente cingendo attorno allo spirito.

Per ultimo, e tralasciando qualunque altro punto di contrasto, le tendenze della natura più bassa mirano al loro fine, ma ciecamente ; la ragione, in quella vece, conosce il suo fine, o per lo meno procura sempre di conoscerlo. L'appetito ed il desiderio brancicano nelle tenebre, e si accontentano di appigliarsi instintivamente a quella soddisfazione che è loro destinata. Ma è proprio dell'essenza stessa dell'auto-coscienza il riuscire a vedere ed a conoscere il fine che si sobbarca a raggiungere, il ritrovare sè stessa nei suoi oggetti, l'apprendere ciò da cui rimane appresa. Ed infatti, la ragione, ben diversa dall'appetito e dal desiderio, possiede un fine, ossia un oggetto di unione col quale essa perfeziona sè stessa. Ma l'unione consumata dall'appetito e dal desiderio con i loro oggetti viene condotta a termine semplicemente in forza di una necessità esterna e naturale. L'unione della ragione, ossia dell'auto-coscienza col suo fine non viene mai consumata fino a che la stessa in tale consumazione non riesca a vedere ed a volere sè stessa — fino a che la luce della verità esterna non si rifletta indietro corrispondendo alla luce del pensiero interno. La relazione che passa tra loro lo spirito ed i suoi oggetti è

una relazione necessaria, ma la necessità in questo caso è identica colla più elevata libertà.

Adunque, qui noi veniamo a scoprire per lo meno alcuni dei fondamenti di quella divisione interna o di quell'interno antagonismo che contraddistingue la natura umana in quanto è un essere fornito al tempo stesso di senso e di spirito, di impulsi naturali e di una auto-coscienza razionale. Nessuno può servire a due padroni, anche se questi due padroni sono fra di loro parenti. Ma qui, insieme riuniti nel nostro essere stesso, si tratta di due padroni che pare siano fra di loro essenzialmente antagonistici. Un essere che sia governato al tempo stesso dalla ragione e dalla passione pare che debba essere al tempo stesso cieco e preveggente, limitato ed illimitato, schiavo e libero. Per poter servire ad ambedue i principii, deve esser al tempo stesso l'irriflessiva creatura di ogni impulso transitorio, e parte di una vita universale, conscio di possedere una fame infinita ed al tempo stesso satollo di ogni soddisfazione isolata e bassa, vivente nella luce e nella libertà dello spirito ed immerso nell'oscurità e nella schiavitù del senso.

Ma la discordia che esiste nella natura dell'uomo è qualche cosa di ancor più profondo di tutto questo. Non possiamo rappresentarla semplicemente come se si trattasse di un conflitto tra due principii indipendenti — il principio universale della ragione o dell'auto-coscienza e le tendenze particolari della natura più bassa od animale. Giacchè, non appena

il principio più elevato dell'auto-coscienza si risveglia, le tendenze più basse vengono a perdere della loro semplicità, e divengono capaci di una ostilità nuova e più intensa col principio più elevato. Col conoscere i miei impulsi io faccio sì che gli stessi siano qualche cosa più di un semplice impulso. Divenir conscii dei desiderii naturali e spontanei equivale a trasformarli in qualche cosa di più profondo di un semplice desiderio. La vita spontanea viene a morte non appena io incomincio a pensarla. Qualora vengano confrontate coll'auto-coscienza, le tendenze naturali perdono della loro semplicità e della loro incoscenza. Se continuano ancora a dominare la mia natura, assumono il carattere nuovo e più complesso di conscia auto-indulgenza. Esse vengono ad attingere, per così dire, dalla natura più elevata, una specie di universalità illegittima, e nella lotta colla ragione si armano di una forza che è stata rubuta alla potenza colla quale si trovano in lotta. Considerati in sè stessi, gli appetiti e gli impulsi della natura, quantunque pongano capo a scopi ben diversi da quei beni di ordine più elevato che, in quanto esseri spirituali noi dobbiamo sforzarci di raggiungere, pure non sono loro diametralmente opposti. In sè stessi, essi sono destituiti di qualunque significato morale. Non sono più antirazionali, non sono più immorali od irreligiosi di quello che lo siano le forze della natura od i fenomeni della vita vegetale od animale. Ma nell'essere autocosciente queste tendenze vengono a perdere la

loro neutralità. Non sono più delle tendenze semplicemente naturali che cercano di raggiungere i loro proprii scopi, ma sono della tendenze naturali poste di fronte ad un io permanente, e ridotte così in forme della sua volontà, in modi della sua automanifestazione. La natura semplicemente animale è incapace di sensualità o di egoismo ; giacchè questi vizii presuppongono una relazione di particolari desiderii con un cosciente io permanente. Le soddisfazioni dell'appetito animale sono limitate al momento, non penetrano più profondo della natura sensibile, e passano senza lasciarsi indietro alcuno strascico di influenza da loro esercitata. In quella vece, nella natura cosciente le soddisfazioni dell'appetito e del desiderio non possono andare e venire così alla leggiera. Il pensiero stesso che ispira tutta quanta la vita empirica dell'uomo e la fornisce di unità, vi si trova presente, riconosce sè stesso in essi, può ripiegarsi e riflettere su di essi, prevenire e predisporre una ripetizione degli stessi, e in tal modo rivestirli di qualche cosa che in certo qual modo, sia rivestita di un carattere universale ed ideale. Perciò, quantunque, considerato in sè stesso, il piacere sensibile sia nell'uomo qualche cosa di transitorio come avviene nelle creature fornite semplicemente di senso e di appetito, pure, nell'esperienza che se ne fa, è in grado di ricevere una illusoria realtà, una realtà momentanea, un'ombra ingannatrice di permanenza, e perciò è in grado di divenire per la ragione il rivale degli scopi che la stessa si propone di rag-

giungere. Il piacere sensibile, innalzato dalla riflessione e dall'immaginazione ad una fittizia universalità, diventa in tal modo uno scopo al conseguimento del quale può darsi benissimo che anche una natura ragionevole abbandoni tutta sè stessa. E quantunque l'uomo sia qualche cosa di infinitamente superiore ad un particolare desiderio, quantunque non ci sia ripetizione di appagamenti sensibili che possa reggere al paragone di una aspirazione spirituale ed i godimenti più acuti dell'appetito e del senso lascino un vuoto infinito non appena sono stati appagati, pure si tratta di una illusione che i continui fallimenti disastrosi ai quali va soggetta non valgono a far scomparire. Ciò che costituiva l'oggetto di tutta l'attrattiva, non era una soddisfazione momentunea, — l'eccitazione dei nervi, il solleticamento del palato — ma quell'ideale capacità di piacere di cui l'immaginazione rivestiva gli oggetti transitorii ; ed è perciò che anche dopo che il carattere basso e transitorio di quelle soddisfazioni si è venuto sempre meglio rivelando, quella capacità ideale è stata attribuita a sempre nuovi oggetti, e si è conservata, onde affascinare l'immaginazione delle persone sensuali e stimolare la loro volontà a continuare nel perseguire quell'ombra vana.

Le stesse osservazioni si possono pure fare a proposito di quei desiderii e di quelle passioni, come sarebbero l'avarizia e l'ambizione, che si trovano in connessione meno immediata colla natura sensibile. Con assai maggiore facilità in queste passioni

la natura cosciente trova quella perfezione fittizia che la tenta ad abbandonarsi a lei. La ricchezza, la potenza, l'onore, in quanto sono oggetti più ideali, in apparenza più alla portata della natura universale dell'uomo, lo induce più facilmente in quella illusione che trascina questa stessa natura lontano dagli scopi che le son proprii. Se, in realtà, non ci è possibile servire al tempo stesso Dio e Mammona, pure Mam o mona nel carattere apparentemente permanente ed assoluto di cui pare fornito, nel dominio di cui pare che goda sopra il tempo e lo spazio, nella capacità di cui sembra fornito a prestare un gran numero di godimenti ed a diffondersi su tutta quanta la cerchia della vita umana, rassomiglia a quel Dio, che noi cerchiamo, assai più di quegli oggetti di minor conto del nostro desiderio che coll'uso si consumano. E perciò, può darsi benissimo che l'uomo si sottometta alla passione del guadagno con un abbandono ancor più intenso e duraturo di quello che può dare ad un cumulo di desiderii puramente sensibili.

Eppure non è che troppo naturale che questa infusione di un significato universale negli appetiti e nei desiderii animaleschi non serva ad altro che ad approfondire sempre meglio la discordia che già domina nella natura dell'uomo. Giacchè noi ora non andiamo contemplando due elementi, uno più basso e l'altro più elevato, posti l'uno accanto all'altro, ma solo un elemento più elevato messo a confronto con uno più basso che ne usurpa gli inalienabili

diritti. La ragione non si trova punto in urto colle tendenze semplicemente animalesche in quanto tali, come non si trova in urto colle forze della materia inorganica. Ma si trova in conflitto con queste tendenze, solamente quando le stesse pretendono di assorbire tutta quanta la natura dell'uomo, ed esigono l'intera sottomissione di tutta quanta la soggettività infinita, sottomissione, che è dovuta solamente agli scopi più elevati della natura stessa. In quanto è un essere spirituale, l'uomo sa di avere un fine che trascende tutte le soddisfazioni particolari e finite, sa di esser in possesso di una vita, che è superiore a queste soddisfazioni e le oltrepassa, sa di essere un essere che ha un fine proprio ed una legge propria. Però, la segreta potenza della sensualità e dei vizii affini sta in questo, che mediante quel falso carattere universale che essi attribuiscono ai loro oggetti, cercano di pigliar essi stessi possesso di tutto quanto l'essere dell'uomo, di imprigionarlo nel finito, di non lasciargli più alcuna vita più elevata. Eppure l'uomo, in quanto uomo, senza cessare di essere umano, e di ricadere nella vita del bruto, non può cessare di essere ragionevole ; in quanto l'io spirituale, poi, che è conscio di sè stesso, con i suoi indistruttibili diritti e le sue indistruttibili possibilità, non può mai estinguere dentro sè stesso questa qualità, e quindi viene a sorgere nella sua natura la discordia formidabile, lo sforzo e la lotta di due io, l'io più elevato e più vero della ragione e dell'auto-coscienza, e l'io più basso dell'appetito

e della passione. Qui non si tratta più di un conflitto dello spirito colla natura, ma dello spirito, ossia della ragione colla natura razionalizzata, con l'appetito e la passione armate delle forze spurie della ragione. E ciò che viene ad attribuire un carattere ancor più speciale a questo conflitto si è questo, che i combattenti non sono due, ma uno. Essi non possono combattere separatamente l'uno dall'altro. Ambedue si trovano rinchiusi nella stessa coscienza. È mio tanto l'io particolare, quanto l'io universale. Io sono quell'io che condanna la sensualità e la passione ; e sono pure io quell'io che rimane nel medesimo tempo condannato. Sono io quell'io che si abbandona alle soddisfazioni animalesche; e sono pure io quell'io che, conscio del suo ideale infinito, considera queste soddisfazioni come degne di biasimo e di disprezzo. Che anzi, in quanto la coscienza abbraccia nella sua unità tutto ciò che passa dentro di lei, si può dire che io sono nel medesimo tempo i combattenti, il conflitto, ed il campo in cui la lotta si svolge — il servo che lotta per la libertà, il tiranno che vuole ridurlo in schiavitù, e la scena sulla quale si combatte fra di loro la fiera battaglia per la libertà e per la schiavitù.

In qual modo conciliare questa divisione che si riscontra nella natura dell'uomo ? In qual modo risolvere la contraddizione che esiste tra gli elementi più bassi e gli elementi più elevati ? A seconda della risposta che daremo a questa questione noi avremo o meno la chiave della vita dell'uomo in

quanto è un essere morale e spirituale. In altri termini, come abbiamo già accennato, qui abbiamo veramente il grande problema del quale la morale, ossia la vita morale fornisce una soluzione parziale, ma del quale solo la religione può fornire una soluzione finale e completa.

II. La morale, ossia la vita morale si può considerare come quella soluzione della contraddizione che passa tra la natura più elevata e la natura più bassa dell'uomo che ci viene fornita dalla trasformazione del più basso in organo od in espressione del più elevato.

Può essa, la ragione, esser legge a sè stessa, realizzare la sua propria libertà, eppure lasciare che i desideri naturali esplichino la loro propria attività? Possiamo noi vivere una vita che sia al tempo stesso universale e particolare? La risposta a questa questione sta, da un lato, nel principio secondo il quale la più elevata realizzazione della nostra natura individuale con tutte le sue tendenze ed i suoi desiderii, non si può raggiungere direttamente, col rendere noi stessi scopo a noi stessi, ma col sottometterci incondizionatamente ad uno scopo più elevato ed universale; e da un altro lato, nel principio che la ragione, ossia la natura universale, quantunque sia la forma di un contenuto infinito, non può realizzare sè stessa con un'auto-asserzione astratta, ma solo attraverso alla meditazione di quei particolari desiderii e di quegli atti particolari nei quali quei desiderii entrano come motivi. Ora, si può dimostrare

che questo non è semplicemente un fatto dell'esperienza, ma un principio basato sulla necessità della cosa stessa, come verrà ad apparire manifesto, qualora noi ci poniamo a considerare che cosa sia la vita più elevata, ossia più universale dell'uomo, ed in qual modo la stessa si possa realizzare, e poscia in qual modo la stessa si fa a reagire sulle tendenze della natura più bassa.

Che io sia capace di una vita universale, di una vita che trascende i limiti della mia propria individualità, lo vengo ad apprendere praticamente dalle mie relazioni cogli altri esseri umani, quando trovo possibile identificare talmente me stesso con loro, da far sì che la loro vita divenga la mia propria vita. La capacità dell'amore e dell'abnegazione è la capacità di sfuggire talmente ai limiti dell'io particolare, che la felicità degli altri diviene la mia stessa felicità. La morale, ossia la vita morale, si può considerare come la rinunzia dell'io privato od esclusivista, e come l'identificazione della nostra vita colla sfera che si va sempre più ampliando della vita spirituale che è fuori di noi. Ch'io sia qualche cosa più di quanto è contenuto in questa individualità, che io sia capace di una vita più ampia e più completa, vengo ad accorgermene, in primo luogo, quando il mio io privato e personale si espande in un io che è comune a tutti i membri di quell'unità corporativa che è la famiglia. Qui le latenti capacità dell'amore e della simpatia hanno libero corso, ed i battiti della mia vita spirituale incominciano a

farsi sentire all'unissono con i movimenti di una vita organica della quale vengono ora a far parte molte vite individuali. Noi parliamo di taluni doveri che gli individui devono compiere in quanto sono genitori, figli, fratelli, sorelle; ma questi doveri sono basati sul fatto, che gli è in queste relazioni e per queste relazioni che vengono designate con questi nomi, che la più vera natura dell'individuo si esprime o si realizza. Allora solo io adempio veramente ai miei doveri, quando gli stessi non sono una legge imposta alla mia volontà, ma una legge che io sento profondamente e che conosco esser veramente identica con me stesso. La stessa cosa è vera delle relazioni sociali assai più complicate delle relazioni degli individui colla comunità, collo stato, colla comune fratellanza dell'umanità. In un certo qual senso, i membri dell'organismo sociale nel quale io vivo, le istituzioni, l'organizzazione civile e politica della comunità della quale io faccio parte, sono qualche cosa di esterno ed indipendente da me, e ci sono dei doveri e degli obblighi che esse mi impongono autorevolmente di adempiere. Essi costituiscono un ordine morale, una morale esterna ed obbiettiva, alla quale io sono obbligato di sottomettermi. Ma, in un altro senso, non sono a me estranei, sono me stesso in modo assai più vero di quello che lo possa essere il mio io privato. Separato da essi io non possiedo alcun io reale, oppure, se qualche cosa possiedo è un io falso, un io frammentario che la pretende ad essere un io

completo. La mia natura raggiunge il suo completo sviluppo quando fluisce in me la vita morale della società; ed allora solamente io adempio veramente i miei doveri sociali, quando gli stessi vengono a cessare di avere l'aspetto di una legge esterna e passeggera, per trasmutarsi in amore ed in auto devozione, nell'amore, nell'auto-devozione e nella spontaneità di una seconda natura. Per uno che senta così, l'egoistica indulgenza usata a sè stesso a spese degli altri, sarebbe un'auto-negazione assai maggiore, una cosa ricolma di una pena assai più profonda di qualunque privata sofferenza; sarebbe un'ingiuria fatta ad un io assai piú caro, per amore di un io che ha cessato di curarsi di noi, anzi per amore di un io che, in certo qual modo, ha cessato di esistere. Imperocchè la morale sociale raggiunge la sua purezza ideale solamente quando l'individuo non ama gli altri semplicemente come sè stesso ma quando appena si può dire che abbia qualche altro io da amare. Ed infatti ben pochi sono quelli che hanno realizzato questa assoluta sommersione dell'individuo nella vita universale, ma per gli spiriti eletti che sono riusciti di più ad avvicinarvisi, il dolore ed il piacere sono parole che quasi quasi hanno cessato di avere un significato privato o personale. Non si prova più alcun piacere a fare ciò che piace, ed il dolore ed il sacrificio si sono rivestiti di un senso affatto nuovo di dolcezza. Ci sono stati dei tempi in cui, da uomini di questo genere, l'umiliazione e la perdita del loro paese è stata sentita con

un dolore assai più acuto delle personali sofferenze, e se il sacrifizio della loro vita avesse potuto evitare, od anche semplicemente differire la rovina, essi l'avrebbero fatto con un sentimento di piacere estremo. Per ultimo, la capacità di una vita universale ritrova la sua più elevata realizzazione quando l'individuo si innalza perfino al di sopra della vita organica della comunità o dello stato, per identificarsi colla vita morale della razza. Quanto più l'organismo è elevato e sviluppato, tanto più ricca e completa è la vita che fluisce in ogni membro individuale dello stesso. Se c'è modo di sfuggire dall' isolamento egoistico quando l' individuo si identifica colla più ampia unità della famiglia, od anche, se la sua vita spirituale si trova maggiormente ampliata ed arricchita quando la sua felicità la fa consistere nel benessere e nel progresso dell'organismo assai più ampio dello stato, — se la natura imdividuale si trova ad essere ampliata quando l'amore dei congeneri e del paese si va ampliando in un affetto ognor più comprensivo — allora l'amore dell'umanità e la vita e la felicità degli individui vengono ad identificarsi colla vita spirituale e la perfezione della razza. Ed infatti, è vero che, per la maggior parte degli uomini, la simpatia morale perde in intensità ciò che guadagna in ampiezza, come è pur vero che, qualora venga paragonato ai doveri figliali, fraterni, ed altri doveri domestici, l'obbligo di una filantropia universale non è sentito se non assai debolmente. L'essere personalmente interessati nel progresso

della razza, e nel benessere degli uomini e delle nazioni che non si trovano a noi unite con altri vincoli all'infuori di quelli della comune umanità, a molti, che pure altrimenti sono saggi e virtuosi, viene ad apparire come un cosmopolitismo fantastico, per lo meno come un entusiasmo umanitario che possiamo aspettarci sia sentito solamente da talune nature eccezionali. Ciononostante è un indizio di vero progresso morale il fatto, che la nazionalità ha cessato di essere un limite posto alla simpatia individuale, il fatto che l'oppressione o la degradazione delle remote nazioni incomincia ad esser da noi considerata quasi come un'ingiuria fatta a noi personalmente; od anche il fatto, accaduto abbastanza frequentemente nei tempi moderni, che la storia di un grave atto di crudeltà o di ingiustizia commesso ai danni di una sola anima umana ha spezzate per un momento le barriere nazionali e l'individuale esclusivismo, ed ha fatto emettere da tutti i paesi un grido di dolore e di indignazione come per un delitto universale. In questi incidenti noi abbiamo la prova della capacità di una vita universale di cui è fornito ogni spirito umano, e sta a dimostrare il lento progredire del genere umano verso quell'ideale di bontà che tutti i cristiani riconoscono esser stato veramente tradotto in pratica da Colui, che amò tutti gli uomini di un amore assai più intenso di quello che si possa avere per i proprii congeneri, e per il proprio paese, e

che offrì sè stesso in sacrificio per la redenzione del mondo dal male.

Ed ora che abbiamo visto come nella morale, ossia nella vita morale, stia una realizzazione del lato ideale, ossia universale della natura dell'uomo, vediamo se quest'ordine di idee viene a gettare un poco di luce su quella contraddizione o discordia esistente nella natura dell'uomo, della quale abbiamo affermato che la morale rappresenta, per lo meno, una soluzione parziale. Quando io incomincio a vivere, non per me stesso, ma per altri, l'impulso viene forse a cessare di esser in lotta colla ragione? Innalzandomi al di sopra del mio io privato per identificarmi colla vita organica del mondo, ossia, per servirmi di un linguaggio più chiaro, per dedicarmi al bene del genere umano, riscontro io forse che la mia natura non è più in lotta con sè stessa? Riscontro io forse che la ragione può essere legge a sè stessa, mentre che ancora i desideri naturali e gli impulsi naturali non sono nè in antagonismo con essa, nè innaturalmente soppressi? Possiamo noi rispondere affermativamente a questa questione? Parrebbe di sì, e cioè parrebbe che veramente la vita del dovere ci porti e debba portarci l'armonia; ma è quanto, però, dobbiamo sforzarci di dimostrare.

Ora, ed innanzi tutto, si può egli dire che, qui come altrove, in ciò che mi fornisce la coscienza della contraddizione, ossia della discordia sia già contenuta una soluzione della stessa? Gli è solamente quando incominciamo a vivere una vita più

elevata che ci rendiamo ragione della schiavitù che ci viene imposta dalla vita più bassa. Gli istinti egoistici tradiscono la loro esistenza solamente nell'ostilità con aspirazioni ed affetti non egoistici, che si vanno risvegliando dentro di noi. Se noi fossimo degli esseri perfettamente naturali — creature dell'appetito e dell'impulso, immersi nella schiavitù della necessità naturale — non potremmo mai conoscerla come una schiavitù. Ciò che spezza l'unità superficiale e la superficiale semplicità della vita spontanea e crea la divisione e la lotta dentro di noi è solamente il risvegliarsi di una vita più elevata, l'albeggiare della coscienza e dei suoi diritti. Ma il semplice emergere della contraddizione nella nostra coscienza è già al tempo stesso un tacito preannunzio della sua soluzione; in quello stesso atto che rivela la differenza, consiste già l'annullamento della stessa. Giacchè qui, come in tanti altri casi, ciò per cui conosciamo la divisione o la discordia ha da essere qualche cosa che trascende la divisione e la discordia stessa. Noi conosciamo o sentiamo l'opposizione che passa tra gli elementi, solamente riferendo questi stessi elementi opposti ad un tutto che li abbraccia. Quell'io che è conscio al tempo stesso e di sè stesso e degli impulsi che gli pongono dei limiti e gli resistono, deve essere un «io» che oltrepassa la loro differenza, deve essere una unità che comprende ed annulla la differenza. Esso è in sè stesso una tacita testimonianza a tutto l'insieme, a tutta l'armonia della natura dell'uomo, armonia, che si trova

presupposta nell'antagonismo del desiderio e della ragione, e che è un preannunzio della sua soluzione finale. Come, partendo dal lato teoretico della coscienza, la conoscenza di un mondo esterno distinto da noi stessi, di un non-io in opposizione all'io, non è possibile altro che col mezzo di una unità di autocoscienza che trascenda la distinzione; così, partendo dal lato pratico della stessa, la coscienza da un lato, di quella cieca necessità naturale che è la caratteristica dei nostri desiderii e dei nostri impulsi, e, dall'altro, la coscienza di una vita spirituale che questi desiderii e questi impulsi isteriliscono e limitano, è possibile solamente per mezzo di una autodeterminazione nella quale vengano abbracciate la necessità e la libertà. In altri termini, la coscienza della contraddizione che esiste nella mia natura è essa stessa la prova della sua potenziale unità. Si basa sopra di una coscienza più profonda per la quale non esiste più la contraddizione, e che contiene l'impulso e l'energia che sono necessarie per poter lavorare alla riconciliazione di questa contraddizione.

Però, ed in secondo luogo, la coscienza morale che mette in luce la contraddizione esistente nella natura dell'uomo, non solamente contiene in sè stessa la soluzione virtuale di quella contraddizione; ma possiamo anche vedere come, in forza della sua stessa natura, essa sia una coscienza nella quale la contraddizione ossia la discordia viene a scomparire. Se la morale si potesse raggiungere semplicemente

colla soppressione o coll'estirpazione di uno degli elementi antagonistici, questa non sarebbe una soluzione, ma una pura e semplice scappatoia, non si farebbe altro che evitare il problema che si trova implicito nella natura dell'uomo. Ora, nella vita morale c'è veramente una estinzione, ossia un annullamento dell'io individuale, dell'io privato, con tutti i suoi desiderii ed i suoi impulsi; ma si tratta di una estinzione o di un annullamento che si produce non coll'estirpazione di questi desiderii, ma colla trasmutazione degli stessi. Nella vita dell'amore noi veniamo a morire all'io, ossia, per esprimere diversamente la cosa, viene a morire l'io, in quanto sta a rappresentare un cumulo di inclinazioni e di interessi particolari, esclusivi; ma questa morte non è una morte per annichilamento, sibbene, per così dire, una morte per trasmigrazione. Le estinte tendenze non sono state uccise, ma sono state trasfigurate col soggiogarle, sono state trasfigurate da la potenza dominante di un principio nuovo e più elevato. Se noi ci facciamo ad esaminare per un momento che cosa voglia dire sviluppo di un essere spirituale, di un essere auto-cosciente, vedremo che si tratta di uno sviluppo nel quale le tendenze naturali più basse rappresentano una parte indispensabile, e che, con tutta la loro apparente discordanza coll'ideale della natura dell'uomo, senza di loro sarebbe impossibile realizzare quell'ideale. L'io più elevato presuppone l'io più basso, e scaturisce da esso. Come abbiamo visto, l'uno si trova in contraddizione col-

l'altro in varie guise; ma la perfezione dell'io più elevato si può raggiungere solamente col far emergere la contraddizione che passa tra i due e coll'annullarla. Ed una volta che sia stata raggiunta quella perfezione, dessa non è più la perfezione impossibile di una astratta spiritualità che è altrettanto impossibile a concepirsi quanto lo è il concetto di affermazione senza quello di negazione, il concetto di un polo positivo senza il concetto di un polo negativo, ma la perfezione nella quale ambedue gli elementi si trovano al tempo stesso annullati e preservati – annullati nel loro isolamento, ossia nella loro astrazione, e conservati in una unità assai più ricca e più elevata.

Se esaminiamo la storia morale e spirituale dell'uomo, riscontriamo che ha tentato sovente di risolvere il problema che la natura dell'uomo va presentando in modo sommario, coll'ignorare o col sopprimere uno dei termini fra di loro apparentemente contradditorii. A quella guisa che un idealismo falso, ossia soggettivo, sfugge invece di risolvere la contraddizione che sembra implicita nella conoscenza, così una morale ascetica non è altro che lo sforzo fatto per portare l'unità alla vita interna dell'uomo, non colla soluzione dell'antagonismo, ma colla soppressione di uno degli elementi che si trovano fra di loro in lotta. E l'errore non si può dire in alcun modo che sia innaturale. Per l'uomo la possibilità di una vita morale consiste nella coscienza di un io che trascende i suoi particolari desiderii. Ma se noi

conosciamo questo io, astraendo dai nostri desiderii, perchè non si potrebbe realizzare alla stessa guisa? Se l'io spirituale è essenzialmente maggiore di tutte queste tendenze più basse, perchè esso non potrebbe affermarsi indipendentemente da esse? Se ciò che mi allontana dalla mia vita ideale è il desiderio e la passione, perchè non potrò io sfuggire alla sua schiavitù e cercare, indipendentemente da loro, la realizzazione di quelle illimitate possibilità che sono contenute nella vita ideale? Ciò che incatena e rende schiava la mia natura più elevata sono le condizioni che le vengono imposte dalla mia natura animale; io combatterò con queste condizioni, ed allora non potrò forse considerarmi come perfettamente libero? Spezzerò i legami che mi avvincono alle soddisfazioni del momento, che si assorbono nel transitorio e nel perituro, ed allora la natura universale non verrà forse ad acquistare quella sfera che le è propria? Così pensa l'ascetista, e, stanco della lotta della carne collo spirito, della legge che è nelle sue membra colla legge del suo spirito, dà principio allo sforzo impossibile ad esser attuato, per raggiungere una spiritualità astratta, colla soppressione dei desiderii naturali; ed il mistico sognatore in tal modo pensa, coll'imporre il silenzio a tutto ciò che vincola il pensiero ed il sentimento, al mondo del senso e della vista, pensa di entrare ad un tratto ed immediatamente in comunione coll'Infinito.

Ma il tentativo è stato e dovrà sempre essere un tentativo destinato ad abortire, e la ragione ne

è perfettamente ovvia. Anche se lo volessimo, noi non potremmo effettuare una prescissione violenta e forzata di questo genere; e se la potessimo operare, il risultato che se ne otterrebbe sarebbe, non già il perfezionamento, ma l'estinzione della nostra vita morale. Il cercare la perfezione in una vita completamente sprovvista di desiderii e di passioni, equivale a voler raggiungere la vita morale ideale colla distruzione, ossia coll'eliminazione di tutto ciò che rende possibile una qualunque vita morale. La morale si trova ad essere condizionata dalle tendenze naturali, prima, perchè, qualora fosse separata da esse, non sarebbe una realtà, ma una astrazione; poi, perchè la stessa presuppone le relazioni che sono create dai desiderii naturali, relazioni alle quali questi forniscono la base materiale. Quanto al primo punto, si deve por mente che il tentativo fatto per isolare lo spirituale dal naturale è pure un tentativo fatto per dividere degli elementi, ossia dei fattori che si possono dividere solamente idealmente; equivale a voler attribuire una realtà, indipendente a ciò che esiste solamente come elemento di un tutto concreto. Una natura ideale, ossia universale, una volontà morale che non si trovi in alcuna particolare relazione con dei desiderii particolari, non è se non una forma sterile di vita morale, destituita di qualunque contenuto positivo, od anche della possibilità di averne uno. Quantunque la ragione sia scopo e legge a sè stessa, pure gli è solo in forza di taluni atti particolari che la forma sterile della razionalità viene a

ricevere un contenuto reale. La ragione non può realizzare sè stessa semplicemente colla volontà di essere razionale; essa non può far altro che volere taluni atti particolari che si esprimono o passano sotto la forma della razionalità. Ma il semplice desiderio di essere razionale non può emettere alcun atto particolare; e questo in conformità di quel principio secondo il quale ogni atto deve avere un suo scopo particolare che noi dobbiamo ricercare, e perciò deve esser mosso da qualche desiderio particolare, senza del quale l'attività della ragione non farebbe che batter l'aria. E' vero, la natura più bassa si trova apparentemente in opposizione od in contraddizione colla più elevata, ma gli è precisamente una tale opposizione che fornisce il mezzo onde poter realizzare la natura più elevata. L'una è particolare, limitata, cieca; l'altra possiede la caratteristica dell'universalità, della libertà, dell'auto-determinazione. Ma una universalità che sia semplicemente universale e nulla più è un concetto impossibile. Si può raggiungere un universale reale semplicemente coll'opposizione del particolare e colla negazione di tale opposizione. L'io più elevato, la natura morale, realizza la sua propria universalità solo col metterle in opposizione l'io particolare o privato, con tutti i suoi impulsi ed i suoi desiderii, e colla negazione o l'incondizionata sottomissione di quest'ultimo al primo. Così pure, una libertà che sia semplicemente una libertà e nulla più, è altrettanto irreale ed impossibile quanto lo può essere una leva senza un

fulcro, quanto lo può essere una bilancia senza un contrappeso. L'io più elevato si può realizzare solamente, ossia può realizzare la sua libertà morale collo sforzo ossia coll'opposizione di quelle tendenze che hanno il carattere di una necessità naturale, e coll'annullamento, ossia l'assorbimento di tale necessità. La volontà morale è legge a sè stessa, ma non può affermare sè stessa in sè stessa e per sè stessa. Per conoscere e realizzare la propria autonomia deve soverchiare ed infondere le facoltà che le son proprie nella cecità e nella passività dei desiderii naturali.

In secondo luogo, la vita morale, quantunque sia più elevata della vita naturale, presuppone delle relazioni che sono una creazione dei desiderii naturali e scaturisce dagli stessi come da sua base materiale. Un organismo vivente è qualche cosa più di una materia inorganica, ma l'idea, ossia il principio di una organizzazione presuppone la materia inorganica colle sue condizioni e le sue leggi meccaniche e chimiche, e senza di questa sarebbe un bel nulla. Ma la materia di cui è composto l'organismo, quando venga presa in tutta la sua organica unità e quindi con tutti i suoi membri, non conserva la sua forma originale, ma viene assimilata, trasformata, suffusa dalla presenza e dalla potenza di un principio nuovo e più elevato. Similmente, la vita morale presuppone la vita naturale, senza della quale non può esistere. Il vivere una vita perfettamente umana equivale a vivere una vita di bisogni naturali, una vita di

relazioni tra la natura e l'uomo, una vita che può esistere ed è possibile solamente attraverso agli appetiti ed ai desiderii naturali. Se la morale va concepita come l'identificazione della vita individuale colla vita universale, come la sottomissione dell'io privato all'io universale, e sociale, essa implica l'esistenza, come materia greggia dalla quale deve venire a scaturire, dell'io individuale e delle sue varie relazioni sociali, e perciò di tutte le tendenze naturali, dalle quali queste relazioni vengono a scaturire. Ma anche qui, gli elementi più bassi, quando vengano presi nella loro organica unità, non vengono lasciati allo stato in cui si trovano. L'io naturale non continua ad esistere in tutta la sua originale crudezza accanto all'io spirituale, come se si trattasse di due separate sezioni della comune natura. Esso sopravvive, con tutti i suoi sentimenti, con tutti i suoi appetiti, con tutti i suoi desiderii, con tutte le sue passioni, nell'io più elevato — non in una combinazione esterna o meccanica collo stesso, ma trasformato in organo della sua vita spirituale. L'unione di famiglia, per mezzo della quale l'individuo incomincia a realizzare sè stesso, in quanto è capace di una vita che oltrepassa sè stesso, ha le sue basi esterne negli appetiti che sono comuni, tanto all'uomo, quanto al bruto. Ma la nuova vita che viene a scaturire da queste relazioni, la vita nuova che viene a scaturire da questa unione, e della quale è incapace la natura semplicemente animalesca, reagisce sulla materia bruta dalla quale è scaturita.

L'amore e l'autosottomissione trasfigura l'appetito in un'affetto spirituale, e lo purga della sua mancanza di base. L'appetito, in una natura ragionevole, non può rimanere ciò che era prima, non può rimanere ciò che era in una natura semplicemente animalesca. La stessa capacità di una vita universale ne cambia il carattere. L'essere ragionevole o cade assai più in basso dell'animale, in forza della spuria universalità che la ragione viene ad attribuire alla sua natura, oppure si innalza molto al di sopra, in forza di ciò per cui le tendenze animalesche si innalzano fino ad una essenziale unità con le aspirazioni e gli scopi universali della ragione. La natura spirituale non è distinta meccanicamente dalla natura carnale, più di quello che la pianta lo sia dal terreno dal quale è spuntata, ma trasfigura la natura carnale nella sua propria essenza, precisamente a quella guisa che la pianta trasmuta in frutti ed in fiori il grasso e la pienezza del suolo dal quale è spuntata. Ed altrettanto deve dirsi di tutti i desiderii e le passioni naturali. La vita morale non è una vita senza passioni. La benevolenza, il patriottismo, l'eroismo, la filantropia, non sono altrettante astrazioni che si verificano fuori del campo emozionale, non sono virtù che vivono nel vuoto. Le nature più nobilmente morali, gli uomini che maggiormente vivono ed operano per il genere umano, non sono estranei al sentimento, non sono insensibili ai desiderii ed alle passioni che eccitano la comune dei cuori. In quella vece, la loro vera grandezza, almeno in parte, è

dovuta all'acutezza ed alla profondità delle loro suscettibilità, all'intensità di quell'elemento originale di impulso e di sentimento che costituisce la base naturale della loro vita spirituale. Ma quantunque nè gli appetiti, nè gli impulsi del senso, nè una serie di desiderii più ampii e comprensivi, come sarebbero l'amore della ricchezza, della fama, o della potenza, stiano a rappresentare delle passioni estinte della loro natura che si trovano governate dal principio morale, pure tutte queste passioni in essa hanno perduto la loro caratteristica d'origine. Essi non sono più degli impulsi che o vanno in cerca dei loro proprii scopi, oppure non ricercano alcun altro scopo più generale all'infuori di quello del piacere e della soddisfazione individuale. La natura universale va ora in cerca di scopi più elevati, servendosi degli scopi di quegli impulsi, e così si rende più razionale e più nobile. Essi vengono a perdere il loro carattere semplicemente naturale di impulsi, per la relazione nuova in cui vengono a trovarsi colla vita dell'individuo considerata come un tutto, presa nel suo complesso, ed ancor più col considerare quel tutto come una parte organica di un tutto ancor più ampio. La ricchezza, l'onore, la potenza, e simili altre cose vengono a perdere la loro ristrettezza e la loro sordidezza, quando sono costrette a servire in qualità di risorse per il progresso di quell'altro io più ampio nel quale si trova immerso il nostro io individuale, quando si sottomettono a quello scopo o si sacrificano per esso. Si può dire

che subiscono una sottomissione ancor più completa, una trasformazione ancor più completa, quando i desiderii di questi ed altri simili oggetti sono sentiti, per così esprimermi, quali passioni riflesse di un io organico più ampio; quando, per esempio, l'amore del potere o dell'onore, si trasmuta in una ambizione morale per la grandezza del paese o della nazione, o, meglio ancora, quando il cuore è straziato, è commosso per rispondere al progresso, al benessere, alla felicità di tutto il genere umano.

III. — Quindi, nella vita morale noi troviamo la soluzione della contraddizione che passa tra la natura naturale e la natura spirituale dell'uomo, tra la natura attuale e la natura ideale, tra la natura individuale e la natura universale. Ma, in forza della sua stessa natura, la morale non è e non può essere se non una soluzione parziale di quella contraddizione; ed in linea generale, si può dire che il suo carattere parziale od incompleto viene a scaturire da questo, che mentre lo scopo che si propone di raggiungere consiste nella realizzazione di un ideale infinito, il risultato più elevato al quale possa pervenire la morale non è altro che una approssimazione verso quell'ideale. In luogo dell'infinito, essa non ci fornisce se non una interminabile negazione del finito.

Abbiamo detto che la vita spirituale dell'uomo poggia sul fatto che la ragione, ossia l'autocoscienza è la forma di un contenuto infinito, e possiede l'impulso incessante a far sì che la vita attuale sia

adeguata alla sua forma ideale. In altri termini, la natura spirituale dell'uomo sotto questo riguardo possiede in sè stessa una infinitezza potenziale; non, veramente, che la stessa da nulla si trovi limitata, no, ma nel senso che nulla di tutto ciò da cui essa si trova ad esser limitata o determinata, le è o le può esser estraneo, nel senso che la stessa ritrova sempre sè stessa o si realizza in tutte le cose ed in tutti gli esseri che pare debbano porle un limite. A quella guisa che, considerato sotto il punto di vista teoretico, il pensiero, qualunque sia la cosa alla quale pensa, non può mai andar oltre a sè stesso, e man mano che progredisce nella conoscenza, non fa altro che reclamare quella eredità della quale fin da principio era l'erede naturale; così, considerato sotto l'aspetto pratico, qualunque cosa io voglia e faccia per il bene degli altri, io voglio sempre e faccio ciò che rivela e realizza la mia vera natura. Io non sono semplicemente un individuo frammezzo ad un mondo di individui, un individuo fornito di una volontà mia propria che non è la volontà degli altri, come essi sono forniti di una volontà che non è la mia, di guisa che dove ha termine la mia volontà quivi incomincia la loro; no, in quella vece, gli è precisamente nel cessare di avere una volontà mia propria — gli è nel cessare di volere ciò che appartiene al mio io privato, esclusivista, gli è nel compenetrarmi della vita, nell'identificare la mia volontà colla volontà ed il benessere degli altri, che io realizzo la mia propria natura spirituale, e divengo

realmente ciò che, in quanto possiedo una volontà morale, sono veramente in potenza. Ogni verità è conoscibile come mia conoscenza, ogni bene lo debbo volere come mia volontà; e nella impossibilità di essere determinato da qualche cosa di estraneo al mio pensiero ed alla mia volontà, nell'impossibilità di esser negato da qualche cosa od essere nel quale io non mi trovo al tempo stesso affermato, sta precisamente il carattere infinito della natura spirituale dell'uomo.

Ma anche quando si sia detto tutto questo, noi non abbiamo guadagnato se non una soluzione parziale del problema in questione. La morale sociale, anche la migliore, l'amore e il sacrifizio di sè stesso, anche se arrivano fino al punto dell'assoluta estinzione di qualunque volontà privata, sono l'identificazione della nostra individualità, non con una vita infinita, ma solo con una vita indefinitamente progressista, non coll'infinito tutto, ma con una forma definita della sua obbiettiva realizzazione. Quantunque il membro di un organismo possa esser illimitato nel senso che gli altri membri che sembrano porgli un limite costituiscono realmente una parte di sè stesso, e che la sua propria vita è una cosa sola colla vita del tutto; pure, se questo tutto, se questo organismo stesso si trova limitato, la vita infinita od illimitata del membro altro non è che una infinitezza assai relativa. L'individuo, in ogni periodo della storia umana, può identificarsi, mediante l'assoluta devozione, colla vita della famiglia, dello stato,

colla vita organica del mondo, ma quella vita stessa è pur sempre assai lungi dalla perfezione. Oltre alla vita corporativa del genere umano, esiste una vita più ampia della quale tutta quanta la natura e la storia, tutte quante le finite esistenze, presenti e future, sono altrettante manifestazioni. Oltre al punto più elevato che può esser raggiunto dalla vita morale del tempo nostro, c'è sempre un ampio stretto che tanto più si allontana, quanto più la vita morale progredisce. Ed in tal modo esiste un ideale infinito che nè la società, nè l'individuo, che riflette la sua vita morale, ha ancora raggiunto — un ideale che pare sia destino che l'uomo debba sempre perseguire, e che perciò debba sempre rimanere qualche cosa di irrealizzato.

Adunque, non esiste alcuna soluzione della contraddizione che passa tra l'ideale ed il reale? Non è possibile in alcun modo che la natura spirituale dell'uomo possa divenire qualche cosa più di una semplice forma di un contenuto infinito, non è possibile far sì che la nostra vita sia adeguata all'ideale che deve raggiungere, e che questo ideale si possa veramente raggiungere? Rispondiamo: Una simile soluzione esiste veramente, ma per raggiungerla dobbiamo passar oltre la sfera della morale in quella della religione. La caratteristica essenziale della religione, in opposizione alla morale, può dirsi questa, che la prima muta l'ispirazione in godimento, la promessa in una realizzazione, la quale, invece di abbandonare gli uomini in mezzo ad una intermi-

nabile ricerca di un ideale che continuamente vanisce, lo fa realmente partecipe della vita divina od infinita. Sia che consideriamo la religione dal punto di vista umano, sia che la consideriamo dal punto di vista divino, — come abbandono dell'anima a Dio, o come la vita di Dio nell'anima — nell'un senso e nell'altro è della sua vera essenza che l'infinito abbia cessato di essere una visione lontana di conquiste spirituali, un ideale di perfezione futura indefinita, divenendo una realtà presente. Dio non aleggia dinanzi allo spirito religioso come farebbe un oggetto trascendentale che si può concepire o contemplare, ma che, svolazzando tanto in alto, si deve ammettere che sarà sempre qualche cosa di inaccessibile. La primissima pulsazione della vita spirituale, sol che rettamente ne comprendiamo il significato, è l'indicazione che è svanita la divisione fra lo spirito ed il suo oggetto, che l'ideale è divenuto reale, che il finito ha raggiunto il suo fine, e si è suffuso della presenza e della vita dell'infinito.

Ma la vita religiosa, in unione alla vita morale, non è forse una vita progressiva? L'imperfezione ed il peccato non macchiano forse pur sempre anche gli uomini più santi? Ed anche una volta raggiunto il punto più elevato di progresso che si possa concepire, lo spirito finito non si trova forse ancora ad una distanza incommensurabile dall'infinito? Ciò che è e deve sempre esser proprio del più elevato degli spiriti finiti quando si trova dinanzi a Dio, non è forse un atteggiamento di umiltà, di reverenza, di

aspirazione? E perciò, l'avvicinarsi incessantemente a Dio non è forse il più elevato destino che sia possibile all'uomo?

A questo si risponde: la vita religiosa è veramente una vita progressiva, ma se poniamo mente quale sia il progesso religioso, e cioè quale sia la natura del progresso religioso, troveremo facilmente che il progresso religioso non si trova affatto in contraddizione colla asserzione che la religione è la sfera nella quale la contraddizione tra l'ideale ed il reale viene a svanire, è la sfera nella quale l'ideale infinito non è più qualche cosa di estremamente lontano, ma uno scopo realizzato. Se la natura finita può raggiungere od attrarre il suo ideale solamente aumentando di continuo la somma delle sue spirituali conquiste, allora quell'ideale sarebbe veramente qualche cosa di irraggiungibile. Il progresso continuo non può avvicinarci ad una quantità infinita, più di quello che il moto continuo possa condurci al limite estremo dello spazio, o l'interminabile addizione di anni e di millennii possa metterci in grado di esaurire l'eterna durata. Ma chi concepisce in tal modo la vita religiosa ed i suoi ideali, non fa altro che sostituire Dio con una semplice finzione metafisica, oppure la perfezione spirituale con la soluzione di un enigma aritmetico. Il dire che il finito non può mai raggiungere un infinito di questo genere equivale semplicemente al dire che il finito non può mai raggiungere ciò che non ha altro significato all'infuori di quello di negazione del finito. Una

quantità infinita, una perfezione composta di interminabili addizioni di grandezze finite, è una contraddizione in termini. Non ci può essere cosa alcuna che rassomigli ad una quantità interminabile od infinita, giacchè un concetto di questo genere implica contraddizione assoluta. La quantità è sempre qualche cosa di finito e di limitato, è sempre qualche cosa che ha un termine. Ciò che è reale nel concetto di una quantità infinita è solo qualche cosa di finito; e l'epitteto che gli attribuiamo non lo fa cessare di essere finito e limitato, ma solo ne allontana sempre più il termine. Non è la grandezza di un'idea di questo genere che la rende irraggiungibile, ma semplicemente la sua incoerenza ossia la sua impossibilità. Da un altro lato, e come abbiamo visto assai di frequente, il vero infinito, il solo infinito che appartenga veramente a la sfera dell'esistenza spirituale, l'infinito del pensiero, dell'amore, della bontà, non è quello che non possiede alcun elemento del finito, alcun elemento di determinazione, ma quello che non è determinato da nessuna cosa che ad esso sia esterna, quello che solamente nell'oggetto del pensiero o dell'amore realizza sè stesso ossia le recondite ricchezze dell'esser suo. Ora, questo è veramente l'ideale della religione — e perciò, non si tratta di un ideale che sia per sempre irraggiungibile, perchè è raggiungibile solo mediante una progressione interminabile, ma di un ideale che, se ci è lecito esprimerci così, è eternamente realizzato, ed il raggiungimento ossia la realizzazione del quale

costituisce il vero significato e la vera essenza della religione. Imperocchè la religione è la sottomissione della volontà finita alla volontà infinita, l'abnegazione di ogni desiderio, di ogni appetito, di ogni inclinazione, di ogni volizione, che appartenga a me come io individuale privato, è l'esclusione di ogni scopo o di ogni attività che ponga capo semplicemente al mio piacere od interesse esclusivo, l'assoluta identificazione di me stesso colla volontà di Dio. L'unità della mente e della volontà colla mente e la volontà divina non è la speranza futura nè lo scopo della religione, ma ne è il vero cominciamento e la nascita nell'anima nostra. Entrare nella vita religiosa è terminare la lotta tra il mio falso io e quell'io più elevato che è al tempo stesso mio ed infinitamente più che mio, è realizzare quest'ultimo come quello col quale tutto quanto il mio essere spirituale si trova identificato, di guisa che « non sono più io che vivo » non « c'è un io che posso reclamare come veramente mio », « ma è Dio che vive in me ». L'ideale della religione, quando venga così concepito, ben lungi dall'essere, come il falso infinito, solo la negazione del finito, ben lungi, in altri termini, dall'implicare la soppressione del finito per poter esser raggiunto — è un ideale nel raggiungimento e nella realizzazione del quale, e solo in ciò, lo spirito finito realizza veramente sè stesso. Come la vera vita del pensiero e dell'intelligenza consiste nell'abbandonare tutte le opinioni e tutti i concetti che le appartengono semplicemente in quanto

pensiero di questo spirito particolare, e lasciarsi dominare dal pensiero ossia dall'intelligenza assoluta, di guisa che la stessa non abbia più altro spirito all'infuori di quello; così la gloria e la vita della volontà finita consiste nell'abnegare tutti gli impulsi, tutti i desiderii, tutte le volizioni, che sono semplicemente sue, e divenire il medio e l'organo trasparente della volontà infinita ed assoluta, divenire una cosa sola con essa, inseparabile da essa. La religione si innalzi al di sopra della moralità per questo, che mentre l'ideale della morale viene realizzato solo progressivamente, l'ideale della religione viene realizzato qui ed ora. In quell'atto che costituisce l'inizio della vita religiosa — chiamatelo fede, fiducia, abbandono o ciò che più vi piace — è implicata l'identificazione del finito con una vita che è eternamente realizzata. E' l'elevazione dello spirito in una regione dove la speranza passa al grado di certezza, la lotta al grado di conquista, lo sforzo interminabile e sempre teso al grado di pace e di riposo.

E' vero che la vita religiosa è progressiva; ma, inteso alla luce dell'idea precedente, il progresso religioso non è un progresso *verso*, sibbene un progresso *dentro* la sfera dell'infinito. Esso non è il vano tentativo, fatto mediante innumerevoli finite addizioni o incrementi, di arrivare a possedere il bene infinito, ma lo sforzo di appropriarsi, mediante il costante esercizio dell'attività spirituale, quell'eredità infinita della quale siamo già in possesso. Tutto l'avvenire della vita religiosa sta nel suo inizio, ma

è dato implicitamente, come un principio che non ha ancora rivelate le sue recondite ricchezze e la sua forza strapotente. La posizione dell'uomo che ha fatta la sua entrata nella vita religiosa è quella che si trova espressa dai pensieri pii che gli escono in parole quando dice di aver deposto il vecchio uomo per assumerne uno nuovo, quando dice che noi siamo morti ed abbiamo la nostra vita nascosta con Cristo in Dio, quando dice che la fede verrà computata a giustizia, e che il peccato non verrà più computato a colui che crede. La forma della vita vecchia, ossia finita, esiste tutt'ora in quell'uomo, la materia greggia del desiderio e dell'affezione naturale è ben lungi dall'esser stata completamente espulsa dalla potenza trasformatrice del divino principio che ora domina dentro di lui; ma per quanto non sia ancora stata assimilata, essa rimane presente come una cosa estranea, aliena dal vero io col quale dal più profondo dell'esser suo esso è venuto ad identificarsi. Il male, l'errore, l'imperfezione, non gli appartengono realmente; non sono altro che escrescenze che non hanno alcuna relazione organica colla sua vera natura; essi sono già virtualmente, come effettivamente saranno fra poco, soppressi ed annullati, e mediante il processo con cui vengono annullati divengono mezzi di spirituale progresso. Quantunque egli non sia esente da tentazioni e da conflitti, quantunque il biasimo ed il dolore di una temporanea disfatta possano sovente caratterizzare la sua lotta col male, essi appartengono solamente alla forma

evanescente della sua vita temporale ed esterna; in quella sfera interiore in cui giace la sua vera vita, la lotta è finita, la vittoria è già un fatto compiuto. L'imperfezione ed il finito rimangono ancora, e debbono rimanere per sempre, in questo senso, che l'individuo non è il tutto, che il membro è minore dell'organismo perfetto, che la vita di Dio è maggiore della vita dell'uomo. Ma, in un altro senso, anche questi limiti hanno per lui cessato di esistere. A quella guisa che la vita dell'organismo è una ed indivisibile, perchè tutta quanta la vita, e non semplicemente una parte o porzione della stessa si trova in esso, come si trova in tutte le membra, così non è una vita finita, ma una vita infinita, quella che lo spirito vive. Ciò che lo anima e lo ispira è uno spirito divino. In tutte le sue attività, ciò che lo muove è una volontà divina. Ogni pulsazione della sua esistenza è l'espressione e la realizzazione della vita di Dio.

Si tratta forse qui di una forma speciale nella quale la vita religiosa sia costretta ad esprimersi? Può essa portare qualche atto esterno nel quale si trovi distintamente rivelato il suo carattere essenziale? Abbiamo già visto che si tratta di una vita la quale, idealmente, ossia nel suo principio, è completa fin dapprincipio, e che con tutto ciò nella vita esterna, ossia fenomenica, può solo esprimersi nella continua ed interminabile successione di atti di cui consta quella vita. Quindi, si può dire che esista alcuna forma esterna nella quale, in quanto si distin-

gue dal carattere imperfetto e finito della nostra vita ordinaria, il principio infinito e l'essenza della vita religiosa possa manifestarsi? Lo spirito finito, quando entra nella sfera della religione, ha già sottomesso ed annullato il suo carattere finito, e non ha più altra vita all'infuori di quella dell'unità assoluta col divino ideale. Eppure, per un altro verso, e come abbiamo già detto più sopra, nella vita individuale non solo c'è ancor molto che non è stato ancora sottomesso alla potenza trasformatrice del principio della religione, ma, inoltre, quel principio, date le condizioni della vita temporale ed esterna, non può mai riuscire a realizzare completamente ed adeguatamente sè stesso. L'unità ideale nella quale lo spirito vive si trova riflessa nella rottura e nella disarmonia della nostra vita quotidiana, e non c'è alcun atto o momento della nostra ordinaria esperienza in cui possiamo realizzare e godere di tutto ciò che si trova implicito nella coscienza della nostra unità con Dio. Così, la soddisfazione e la beatitudine della vita divina, fin dove può arrivare la nostra comune esperienza, rimane sempre un punto al quale bisogna pervenire, rimane sempre il risultato di un processo sempre rinnovato e mai consumato.

Ed è precisamente a questo punto che ci viene ad apparire quale debba essere il luogo e la funzione del culto religioso. La devozione privata, la preghiera in comune, gli offici, i riti, gli atti simbolici del culto religioso sono altrettante espressioni

della vita religiosa nel suo principio, nella sua essenza, in quanto cosa realizzata e completa. Negli atti di devozione diamo manifestazione e corpo esterno all'elevazione interna verso quell'unità che sta al di là di tutte le differenze; in essi andiamo raccogliendo la nostra vita temporale e frammentaria in un'armonia anticipata ed eterna; prevediamo e godiamo già, frammezzo agli sforzi ed alle lotte del tempo, della dolcezza e del riposo della futura vita di beatitudine. Infatti, si può portare il carattere finito e l'imperfezione della nostra vita temporale nella sfera della devozione, e fare della preghiera solamente un riflesso delle nostre terrene ansietà e dei nostri terreni bisogni. Ma il significato peculiare della preghiera sta in questo, che con essa noi ci inalziamo al di sopra di noi stessi; con essa noi oltrapassiamo gli interessi che ci appartengono come creature del tempo; entriamo in quella sfera nella quale tutte le discordie e tutti i malanni del tempo e del mondo non sono altro che fuggevoli apparenze ed illusioni, oppure non hanno altra realtà all'infuori di quella dell'ombra fuggevole delle nubi che se ne stanno al di sotto dei nostri piedi. Il mondo nel quale conduciamo la nostra vita esterna non è altro che un mondo irreale ed evanescente che vuol passare per reale; il vero, il reale, il mondo della realtà immutabile ed eterna, è quello della nostra preghiera. Che anzi, nella sfera della devozione, noi possiamo anche dimenticare o sorvolare i bisogni della vita spirituale — come sarebbe il

desiderio di avere una comunicazione di beni spirituali, od il desiderio di fuggire il male spirituale. Infatti, la preghiera e gli atti di devozione sono il veicolo dei nostri desiderii spirituali immediati, della nostra penitenza, delle nostre bramosie di forza e di aiuto spirituale, delle nostre aspirazioni verso un incremento ed un miglioramento morale. Ma anche quando preghiamo perchè i pericoli spirituali abbiano a cessare, se la nostra preghiera è fatta con fede, ciò avviene perchè ci troviamo in una sfera dalla quale scopriamo il nulla di tutto ciò che non è Dio; anche quando preghiamo perchè ci si comunichino nuove benedizioni, ciò avviene perchè già sappiamo che tutte le cose sono nostre. La preghiera che facciamo per un miglioramento spirituale, per un incremento nella fede, nella purezza, nella conoscenza, nell'amore, è efficace precisamente perchè parte da una convinzione profondissima che costituisce la nascosta realtà di tutti gli atti di devozione — il soffio e la vita di quella sfera nella quale la preghiera ci solleva — la convinzione che già siamo perfetti, precisamente come perfetto è il Padre nostro che è nei cieli.

CAPITOLO XI.

Relazione tra la filosofia e la storia della religione.

La relazione che passa tra la filosofia della religione e la storia della religione, si può determinare colla considerazione generale che tutta quanta la filosofia altro non è che uno studio intelligente ed una comprensione dell'esperienza umana. Imperocchè questo suppone, per un verso, che la filosofia nè trascuri l'esperienza, nè tenti di raggiungere la verità con un metodo aprioristico, indipendentemente dall'esperienza; e per un altro verso, implica che la filosofia possiede una funzione sua propria di fronte alla quale l'osservazione ed il ricordo di fatti empirici altro non sono che funzioni preparatorie. In religione, come in tante altre cose, la filosofia è basata sull'esperienza, ma è qualche cosa più di un semplice risultato dell'induzione empirica. Essa ci pone in grado di proporre delle questioni intelligibili all'esperienza, e fornisce i principii al lume dei quali tali questioni possono esser risolte. La verità di quanto siamo venuti dicendo verrà ad apparir perspicua quando avremo dato un'occhiata all'argomento, considerandolo sotto gli opposti punti di vista,

primo, dell'esperienza e, secondo, della filosofia ; in altri termini quando avremo esaminato quali siano gli elementi portati *a)* dalla storia alla filosofia, *b)* dalla filosofia alla storia, nella filosofia della religione.

1. — Ci sono dei rami della cultura umana nello studio dei quali noi ci troviamo in una posizione indipendente dalla storia del passato, e ce ne sono altri in cui, in quella vece, gli elementi storici entrano necessariamente. In taluni casi le leggi che sono spiegate dalla scienza sono delle relazioni di fenomeni che si trovano immediatamente dinanzi a noi, ed i risultati ai quali essa perviene sono le generalizzazioni che sono frutto dell'osservazione e dell'esperienza presente, ed i mezzi con cui verificare questi risultati si trovano facilmente a nostra portata di mano. Lo studioso di astronomia e di chimica si occupa di oggetti la conoscenza dei quali è indipendente perfettamente dalla storia della genesi di questi studii. L'ordine dell'universo materiale non muta, le proprietà generali e le relazioni delle sostanze materiali rimangono sempre identiche di anno in anno e d'epoca in epoca. La successione dei fenomeni che sono oggetto delle scienze fisiche si ripete di continuo, e per comprendere il significato di quanto si verifica sotto gli occhi nostri, non c'è affatto bisogno di retrocedere alla storia passata della natura. In luogo di ricorrere al passato perchè ci aiuti ad interpretare il presente, in questo caso, è assai più conforme a verità il dire

che è precisamente la conoscenza del presente che ci pone in grado di comprendere il significato del passato. È la conoscenza delle leggi della natura, alla quale è già pervenuta la scienza moderna, che viene a gettare un fascio di luce sulle osservazioni e le ipotesi imperfette dei primi tempi.

Tuttavia, ci sono altre sezioni della cultura in cui, in forza della loro stessa natura, l'elemento storico entra necessariamente. Ogni qual volta la scienza abbia a che fare con fenomeni che, in luogo di esser costanti e di verificarsi continuamente, siano altrettante manifestazioni di un processo di sviluppo, riesce impossibile comprendere il presente senza riferirsi al passato. Per raggiungere una conoscenza adeguata di questo lavorio di sviluppo, non basta che noi osserviamo i fenomeni che si verificano sotto gli occhi nostri; dobbiamo pure rintracciare quale sia tutta la storia passata dell'oggetto in questione, seguirla minutamente attraverso a tutti i progressivi cambiamenti per i quali è passata, e vedere ciò che esiste ora alla luce di ciò che è stato. È naturale che qui si tratti di un punto di vista nel quale le scienze biologiche differiscono profondamente dalle scienze fisiche e chimiche. Quando esaminiamo anche solo la natura di un organismo individuale, pianta od animale, non basta osservare il fenomeno che esso ci vien presentando in qualche epoca della sua esistenza, — la sua forma e la sua struttura, i suoi varii organi, le loro funzioni ed i varii modi in cui agiscono. Imperocchè non

solamente i fenomeni della sua storia passata costituiscono una parte della natura della pianta, alla pari di quei fenomeni che sono immediatamente presenti all'osservatore, ma questi ultimi fenomeni stessi non si possono comprendere bene e ben osservare se non nelle loro relazioni coi fatti ed i fenomeni antecedenti dai quali essi rimangono rigorosamente condizionati, ed è solo col ricorrere a questi che poi possiamo arrivare a scoprire il fatto assai più profondo di tutte le relazioni in cui si trovano di fronte a tutto quanto l'organismo — la legge, ossia, il principio del suo sviluppo. Inoltre, se passiamo dall'organismo individuale alle varie specie ed ordini di esseri viventi dei quali si occupa la scienza biologica, non si può affatto revocare in dubbio che le fonti più feconde di conoscenza non siano derivate dall'applicazione del principio di sviluppo alla storia delle specie. Qualunque sia il concetto che ci facciamo della forma nella quale i varii scrittori ci hanno presentate le varie teorie dello sviluppo, noi siamo pur sempre costretti a riconoscere ciò che naturalisti competenti vanno unanimemente d'accordo nell'affermare, e cioè, che la dottrina dello sviluppo ha gettato uno sprazzo di luce su un vero cumulo di fenomeni della vita vegetale ed animale che prima erano quasi inintelligibili, « tali, per esempio, l'esistenza in quasi tutti gli animali ed in quasi tutti i vegetali di ciò che passa comunemente sotto il nome di « organi rudimentali », — organi che non hanno alcuna funzione specifica o reale, e che sembra

che fossero adattati per il raggiungimento di taluni scopi speciali che non sono mai stati raggiunti » la qual cosa ha condotto molti biologi di polso dal semplice studio empirico delle forme organiche all'investigazione della causa attiva di queste forme ed al tentativo di rintracciarne le origini; la qual cosa ha pure contribuito in varie guise a quel rimarchevole progresso al quale sono pervenute in questi ultimi anni le scienze naturali.

Ma se noi rivolgiamo lo sguardo dalla natura all'uomo, e sopra tutto all'uomo considerato come un essere spirituale, conscio di sè stesso, veniamo ad accorgerci abbastanza facilmente che quivi il principio di sviluppo trova la sua più importante applicazione. Dell'uomo, assai più che di tutti gli altri esseri, è proprio vero che per conoscere ciò che è, bisogna conoscere ciò che è stato. Anche se lo consideriamo come individuo, riesce impossibile comprendere la sua natura, considerandolo semplicemente come un oggetto di osservazione immediata. Una intelligenza spirituale non è una cosa che si possa osservare od analizzare come un pezzo di metallo oppure come un composto chimico. La coscienza non è semplicemente una collezione od un aggregato di « facoltà », esistenti l'una accanto all'altra ognuna completa e perfettamente contenuta in sè stessa, ma è un tutto composto di membri e di organi, ogni parte del quale esiste solamente in sè per mezzo delle relazioni che ha con tutto il resto, è una unità di differenze che si è sviluppata con un

lavorio necessario e che nell'azione e nella reazione di quel lavorio, trova la sua vera vita ed il suo vero essere. Perciò, se voi volete conoscere anche solamente lo spirito individuale, dovete guardare, non solamente a ciò che è, ma anche a ciò che è stato. Dovete vedere in qual modo uno stadio dello sviluppo spirituale od una forma della coscienza derivi necessariamente da un altro, dovete rintracciare, attraverso a tutto il suo corso, il movimento genetico, ossia il lavorio che ha fatto sì che l'intelligenza individuale sia ora ciò che è.

Ma l'individuo è esso stesso una parte, ossia un membro di un tutto assai più ampio, ed è solo col considerarlo in rapporto a questo tutto — in rapporto al mondo nel quale vive, all'ambiente sociale che lo circonda, alla storia della razza della quale è figlio — che possiamo realmente riuscire a comprenderlo. L'uomo, nel presente, riesce incomprensibile, a meno che non conosciamo il lavorio mediante il quale la coscienza che egli ha di sè stesso e del mondo è arrivata ad esser ciò che è. Lo spirito individuale non può essere studiato o compreso come se fosse cresciuto nel vuoto. La sua coscienza ha marciato nel pensiero e nella vita del tempo nel quale ha vissuto. Ecco ciò che costituisce l'atmosfera della sua vita intellettuale, il principio formativo dal quale sono determinati la sua complessione ed il suo carattere. Anche gli spiriti più grandi e più originali, quantunque siano i maggiori esponenti ed i precursori dello spirito del loro tempo, non è

possibile isolarli per completo dal tempo in cui vissero o comprenderli indipendentemente dallo stesso. Ed anche quello spirito non è uno spirito aborrigeno. Esso è il risultato vivente di tutte le epoche attraverso alle quali il pensiero e la cultura del mondo ha dovuto passare prima di divenire ciò che è. Ogni passo, col quale la coscienza del genere umano è riuscita ad emanciparsi dalla vita della natura e dai concetti rudimentarii e primitivi che aveva intorno a sè stessa ed al mondo, per poter arrivare fino al punto attuale di progresso, vive ancor oggi nell'attuale coscienza della razza, mutato sì, ma non annichilato. La forma del tempo è scaturita da quelle lotte intellettuali e morali, da quegli avvenimenti e da quelle azioni che attraverso alle epoche successive si sono trasmutate in grandi movimenti di pensiero ; ma di tutte queste forme non ce n'è una sola che, nei suoi risultati vitali, non sia stata assorbita nella vita progressiva del mondo. Perciò, quando si tratti di qualcuno di quei grandi rami della cultura che si occupano, direttamente od indirettamente, della vita spirituale dell'uomo — come sarebbe lo studio delle lingue, dell'arte, della politica, della filosofia, ecc. — si può sostenere, che qualora non si voglia ampliare il campo di osservazione, dilatandolo molto al di là del presente, ed abbracciando in esso ciò che l'uomo è stato in passato, ciò che ha pensato e ciò che ha fatto, l'intelligenza che noi possiamo avere dell'oggetto dell'investigazione sarebbe qualche cosa di perfettamente

inadeguato. E questo si deve pur dire della religione?

Ciò posto, non si può rispondere esaurientemente alla questione; se, e fino a qual punto il principio dello sviluppo organico vada bene in religione, senza dare una scorsa abbastanza minuta alla storia delle varie religioni positive; questo compito passa i limiti della presente opera. Basterà semplicemente un accenno al fatto al quale si è già accennato quando si sono addotte le prove dell'esistenza di Dio, e cioè, che codeste prove vanno veramente interpretate a seconda dei passi successivi di quel lavorio mediante il quale lo spirito umano si eleva al di sopra del finito, e nel quale si trova costretto a progredire innanzi dalla logica immanente della vita religiosa, procedendo gradualmente dall'imperfetto ad una concezione sempre più elevata e graduale dell'oggetto della religione, che anzi, queste prove stanno precisamente a rappresentare questo lavorio stesso. In altri termini, la prova più elevata che possa darsi della realtà di un'idea si è quella in cui la ragione riesce ad afferrare la natura interna e genetica del suo oggetto, entra nel suo stesso processo di formazione, ed in tal modo ricrea l'oggetto per lo spirito. Quando, in tal modo, siamo riusciti a provare una verità, non colla mediazione di una serie di altri concetti scelti arbitrariamente, ma semplicemente, per così esprimermi, coll'esaminare e seguire i passi successivi fatti dal pensiero nel suo movimento necessario, allora il risultato al quale

in tal modo perveniamo è veramente raggiunto con una chiarezza che è impossibile che ecceda; giacchè questo è un procedimento nel quale l'intelligenza, per così dire, si identifica coll'oggetto stesso che deve essere conosciuto; ossia, è un processo col quale raggiungiamo la verità, che è pure al tempo stesso la prova che ciò che abbiamo raggiunto è veramente la verità. Di più — ed è veramente ciò di cui noi dobbiamo sopra tutto dare un cenno — la fermezza colla quale veniamo al risultato è proporzionata alla chiarezza colla quale ne rintracciamo la genesi, le varie epoche o momenti che presuppone e senza dei quali non potrebbe essere ciò che è. Ciò posto, noi abbiamo procurato di dimostrare, in linea generale, essere con questo procedimento che si è raggiunto l'idea che attualmente abbiamo di Dio, e qui si tratta di un procedimento nello studio del quale la filosofia non può fare a meno di appoggiarsi sulla storia. L'esperienza religiosa del mondo è, sotto un certo punto di vista, una filosofia pratica della religione. La critica speculativa della religione è la storia della religione nettamente compresa. Seguire con cognizione di causa il movimento del pensiero umano riguardante Dio e le divine cose che ci sono presentate dalle successive religioni positive, equivale a trovare una filosofia della religione adattata ai nostri bisogni. Come subito dimostreremo, è vero che la storia contemplata in questo modo contiene un elemento che è superiore alle serie di fatti e di avvenimenti che

costituiscono la sua forma esterna. L'origine ultima della religione non è una di quelle fino alle qualpossa penetrare la tradizione, ossia l'indagine storica per esatta che questa possa essere. Lo sviluppo della religione — il modo in cui il presente è sempre scaturito dal passato — è un procedimento che non può essere dimostrato da un ricordo, per comprensivo ed accurato che possa essere, dei successivi fenomeni che costituiscono la storia religiosa di particolari nazioni o razze, o dell'ordine cronologico nel quale le varie religioni si sono succedute le une alle altre nella storia generale del mondo. Ma, quantunque la filosofia possa contribuire parecchio alla spiegazione della storia, dessa si basa pur sempre sulla storia, e la sua funzione più elevata si è quella di seguire la storia e di vedere quale sia il suo significato reale; e quantunque possa finalmente tradurre una evoluzione verificatasi nel tempo in un procedimento di pensiero che trascende il tempo e del quale la prima altro non è che l'espressione o simbolo esterno, pure una vera filosofia della religione si può veramente innalzare col cominciare, non da un tentativo audace di estrarre una filosofia dai pensieri e dai ragionamenti soggettivi, ma incominciando da uno studio esauriente nei dati storici.

Si potrebbe obbiettare che, quantunque la prova più elevata che possa darsi di una data idea possa essere una esposizione del procedimento, per poter seguire nella loro organica successione e connessione i passi successivi o momenti che si trovano latenti

nella nostra intelligenza religiosa presente, non è proprio assolutamente necessario fare ricorso alla storia esterna. Colui, che ha già raggiunto lo stadio presente del pensiero religioso, possiede già tutti gli elementi che sono essenziali al movimento storico della nostra coscienza. Il microcosmo dello spirito individuale riflette e riproduce in miniatura l'insieme di quel processo che ha luogo nella più vasta scala della storia spirituale del mondo. Ma quantunque questo sia vero — quantunque, in un certo qual senso, la dialettica della storia riproduca essa stessa in breve il modo con cui lo spirito é riuscito ad assimilarsi i risultati; pure esso serve in modo nuovo e meraviglioso a farci sempre meglio apprezzare questi risultati, quando volgiamo indietro lo sguardo e poniamo mente alla lunga lotta, ai movimenti lenti e ciclici coi quali, passo passo, gli uomini sono pervenuti a quei risultati e quando studiamo la connessione intima e la figliazione delle idee, non semplicemente nel modo in cui si verifica nel nostro spirito, ma anche come viene rappresentata sul movimentato canavaccio della storia. Nè questo è tutto; conciossiachè, come abbiamo visto, il metodo storico è riboccante di importanti risultati pratici. Gli è col ricorrere alle fonti della nostra esperienza individuale che troviamo la chiave con cui penetrarne il significato e correggerne gli errori e le stranezze. Per poter conoscere noi stessi ed il contenuto della nostra vita spirituale, abbiamo assoluto bisogno di passar oltre a noi stessi. In luogo di rinchiuderci nella no-

stra esperienza interna allo scopo di trovare la chiave della vita morale e spirituale del mondo, è assai più vero il dire che senza conoscere la vita del mondo non possiamo aver la chiave che ci dia il significato della nostra propria vita. La coscienza dell'io, e di tutto ciò che è contenuto nell'io, non si può raggiungere semplicemente coll'auto-osservazione od introspezione, che anzi si deve dire che è il risultato sempre progrediente della nostra conversazione col mondo esterno, e sopratutto con ciò che in esso vi ha di più elevato, i pensieri e le azioni degli uomini, e la vita molteplice e sempre mutevole dell'umanità. È vero che ogni conoscenza del mondo oggettivo che si raggiunga in questo modo ritorna sui suoi passi e diviene il contenuto della mia individuale esperienza. Ma ciò avviene semplicemente perchè, in quanto sono un essere spirituale, io sono qualche cosa più di un semplice individuo che la natura universale che si trova in me può riuscire ad aprirsi una via attraverso all'isolamento di una esistenza semplicemente individuale ed in tal modo riuscire a trovare sè stessa — la riflessione oggettiva del suo proprio essere in quel pensiero ed in quella ragione universale che si muove e vive nella natura, negli interessi infinitamente diversi della vita umana, e nella storia progressiva della razza. Possiamo aggiungere che le idee religiose che gli individui vanno elaborando nel laboratorio della loro coscienza abbisognano di esser corrette da una esperienza più generale e più ampia. La base sulla quale poggiano

queste idee od esperienze non si può troppo facilmente distinguere dal sentimento e dall'opinione individuale. Tali idee possono non esser altro che il riflesso delle modalità intellettuali del tempo — del tono dominante, ma transitorio, del pensiero di una data epoca o società; e la loro apparente certezza, come la loro apparente chiarezza può anche darsi che non sia altro che un'autorità fittizia che è stata loro attribuita da un consenso sociale. Noi riscontriamo veramente nel movimento storico del pensiero la sua propria critica e nel lavorìo della ragione la sua propria verifica, quando ci innalziamo al di sopra di noi stessi e della atmosfera intellettuale o spirituale che respiriamo, per vivere nella luce dello spirito universale, e comprovare il movimento del nostro proprio pensiero con un cammino assai più sicuro ed infallibile di una intelligenza nella quale più non si possono riscontrare le aberrazioni degli individui.

2. — Abbiamo visto, quindi, che la storia delle religioni, ossia dell'esperienza religiosa progressiva del genere umano, costituisce un elemento necessario della scienza della religione; che la filosofia della religione non deve spiegare solamente la religione, ma anche la storia della religione che, sotto un certo punto di vista, si può dire che la storia della religione altro non sia che la filosofia della religione. Ma se tanto credito gode l'esperienza, qual'è allora la funzione che è propria della filosofia? Se il contributo che la storia porta alla filosofia consi-

stesse veramente in ciò in cui noi l'abbiamo fatto consistere, qual'è a sua volta il contributo che la filosofia apporta alla storia nella filosofia della religione?

In quanto si è già detto, si è presupposto che una vera filosofia non debba affatto meritare il rimprovero di disdegnare l'esperienza, non debba affatto meritare il rimprovero di voler tentare con un metodo a priori di erigere un sistema di idee religiose, od anche di tentare di avvicinare l'esperienza alle sue presupposizioni, costringendo i fatti ad entrare per forza in un sistema preconcetto e aprioristico. Eppure non è difficile esagerare il posto e l'importanza di cui gode l'esperienza; o meglio, per esporre con maggior precisione la questione, è facile fraintendere quale sia veramente la sostanza dell'esperienza. Uno spirito poco abituato alla critica può trovare assai plausibile il contrasto che qualche volta viene a sorgere tra i metodi empirici ed i metodi speculativi. « Fate sì che il vostro spirito non sia altro che lo specchio dell'esperienza, rigettate da voi ogni preconcetto, assumete il posto umile di sacerdote ed interprete della natura, e lasciate che i fatti parlino da sè stessi il loro linguaggio »; vi può egli essere qualche cosa di più salutare e di meno soggetto ad eccezioni di consigli come questi? Perchè sforzarci di escogitare da per noi una teoria della natura della religione, quando possiamo ricorrere alla storia del mondo e vedere che cosa sia stata realmente la religione? Le teorie ed i sistemi metafisici sono notoriamente

incerti, ma i solidi risultati delle moderne indagini nei concetti e nelle pratiche religiose delle razze primitive, i fatti che si son messi in luce colla scoperta e l'esame critico dei Vedas e di altri libri sacri, colla scoperta e colla decifrazione di iscrizioni e monumenti, colle investigazioni della filologia comparata, ecc., in riguardo delle credenze religiose e dei riti delle antiche nazioni dell'oriente, e le risorse sempre più abbondanti ed accessibili agli studiosi delle altre religioni — tutti questi frutti dell'indagine moderna, hanno creata una scienza delle religioni che si basa sopra di una base altrettanto sicura quanto lo è quella delle altre scienze esperimentali. In questa scienza non c'è alcun luogo per teorie e speculazioni semplicemente soggettive. La funzione più umile, ma anche la più sicura alla quale gli indagatori scientifici, che hanno dedicate le loro energie a questo campo, hanno dovuto restringersi, è quella stessa funzione che costituisce la base di tutte le altre scienze induttive. Essi hanno fatto il possibile per ridurre la vasta congerie dei fatti ad una serie di gruppi e di classi chiare e ben definite, e ad estrarre da uno studio comparato delle varie religioni del mondo taluni principii generali che riguardano la natura delle idee religiose e le condizioni del loro sorgere e del loro svilupparsi. In questo modo il soggetto della religione è stato trasferito dal dominio della speculazione metafisica o teologica al terreno assai più sicuro della scienza.

Ora, è certo che una scienza della religione deve

basarsi sull'esperienza, e che noi non siamo in grado di creare una scienza di questo genere coi metodi aprioristici più di quello che possiamo creare, estraendola dalla nostra coscienza, una scienza dell'astronomia, della chimica o della biologia. Ciononostante, in questo, come in tanti altri casi, si può benissimo ritenere che i diritti e le esigenze della filosofia siano qualche cosa più di una semplice riproduzione dell'esperienza o di una classificazione o generalizzazione di fatti. Vediamo in che cosa consista questo « qualche cosa più ».

a) quando ci si dice di « osservare i fatti », quando ci si dice di far sì che il nostro spirito altro non sia che « uno specchio dell'esperienza », noi dobbiamo, per lo meno, conoscere in modo più o meno definito, di quale specie di fatti noi siamo alla ricerca — quale, frammezzo alla molteplice varietà di umane esperienze, è veramente quel genere particolare di esperienza che noi dobbiamo osservare. In questa speciale indagine noi non dobbiamo occuparci di tutti o di ciascun fatto in particolare, o classe di fatti, e dobbiamo, per lo meno, pigliar le mosse da una conoscenza per lo meno tanto preliminare dell'oggetto della nostra investigazione, che ci ponga in grado di pronunciare se i fatti che ci si presentano entrano o meno nella nostra indagine. Non si tratta di astronomia, di botanica o di fisiologia — e non si tratta nemmeno di fenomeni o di leggi della natura che noi intendiamo studiare, e neanche di arte o di politica, di etnologia o di filo-

logia comparata; si tratta, in quella vece, di quella sezione particolare dell'umana esperienza, di quei fatti e di quei fenomeni della natura e della vita dell'uomo che, in quanto si distinguono da tutti gli altri, appartengono a quel campo che noi chiamiamo col nome di religione. E quindi, che cos'è la religione? Che cosa vogliamo dire quando parliamo di un atteggiamento particolare dello spirito umano e delle sue esterne manifestazioni ed espressioni, dicendo che le stesse sono religiose? I fatti, in sè stessi, ossia la storia degli stessi non ci può dare alcuna risposta a queste questioni; imperocchè è precisamente la risposta che si suppone siano per dare a queste questioni che attribuisce uno speciale interesse ai fatti. I fatti che appartengono ad altri campi dell'esperienza si possono veramente riferire a questo particolare soggetto. I fenomeni della natura, le produzioni dell'arte, possono esser stati essi stessi oggetto di culto religioso, oppure inseparabilmente connessi nello spirito degli adoratori con questi oggetti di culto religioso; il sentimento religioso può essersi espresso per mezzo di qualche finzione poetica o di qualche mitologica personificazione; ma non è come fenomeni naturali, o come opere d'arte, o come spiegazioni mitologiche della natura, che la scienza della religione ha a che fare con essi. Per poter contemplare sotto questo speciale punto di vista questi ed altri oggetti di osservazione, questi ed altri prodotti dell'umana attività, bisogna metterli in relazione gli uni cogli altri e tutti poi col nostro

spirito, quali altrettante manifestazioni di quell'atteggiamento od attività dello spirito umano che noi chiamiamo col nome di religione. E per poter scoprire che cosa essa sia, non è all'esperienza che noi possiamo affidarci, giacchè ciò che andiamo indagando, quantunque sia indivisibile dall'esperienza positiva, pure si trova presupposto nell'esperienza stessa ed alla stessa è antecedente.

È bensì vero che quando ci chiediamo in che cosa consista l'idea generale od il principio generale della religione, la risposta che diamo a questa domanda, in un certo senso, è frutto dell'esperienza ; giacchè l'idea generale di religione non è una cosa che abbia una esistenza od una realtà separata dall'esperienza. Non esiste affatto una religione che sia distinta da tutte le religioni particolari o positive ; noi possiamo venire a conoscere qualche cosa intorno alla religione solamente attraverso e per mezzo delle esperienze religiose positive o particolari. Ma non si può dire affatto che esista una causa astratta che non sia una causa od una forza particolare, od un principio astratto di vita che esista fuori di ogni essere vivente particolare, od una bellezza od una morale astratta che sia separata dalla bellezza degli oggetti in particolare e dalle azioni di agenti razionali o morali. In tutti questi casi, l'idea od il principio universale non è una cosa campata in aria, una entità metafisica, fornita di una esistenza tutta sua propria, ma è ciò che esiste e viene conosciuto in ed attraverso al particolare, ossia alla molteplicità

dei particolari che stanno ad esprimerlo. Da un altro lato, in ogni esperienza si trova presente un elemento ideale, ossia universale che non è frutto dell'esperienza, in quanto che non c'è esperienza che senza di esso sia possibile — un elemento, perciò, che l'esperienza stessa non può spiegare od interpretare. Si è, a mo' d'esempio, dall'osservazione e dall' esperimento che noi veniamo ad apprendere quali siano le sequenze e le coesistenze dei fenomeni che si verificano nella natura quali cause particolari si trovino connesse con quei particolari effetti. Ma l'idea, ossia la categoria della causalità, in sè stessa, non ci vien data dall'esperienza, in quanto che non c'è scienza della natura che sia possibile se non si presuppone che l'ordine della natura sia costante, che le sue sequenze siano non arbitrarie, ma invariabili. Quando, perciò, vogliamo sapere che cosa sia la natura e quale sia il significato di quell'idea che si trova presupposta in ogni osservazione ed in ogni esperimento scientifico — quell'elemento ideale nascosto che dà l'impulso ad ogni investigazione scientifica, e fornisce all'esperienza esterna la sua realtà e la sua razionalità — noi dobbiamo ricorrere, non all'esperienza esterna stessa, e nemmeno a quelle scienze che ricordano e generalizzano l'esperienza, ma a quella che è la scienza delle scienze, a quella scienza che si occupa precisamente di quei principii di pensiero sui quali poggia ogni scienza, in una parola, dobbiamo ricorrere alla filosofia.

Alla stessa guisa, mentre la religione non esiste

affatto come concetto astratto, separatamente dalle religioni positive, ossia dall'esperienza religiosa del mondo, pure quell'esperienza non avrebbe significato alcuno, non avrebbe per noi alcun interesse come esperienza religiosa, se non per il fatto che, consciamente, in ogni osservazione che ne facciamo, l'idea di religione viene presupposta. Qui, come altrove, l'elemento universale, ossia ideale, non esiste a parte dal particolare, ma si realizza e si esprime nel particolare. E qui, ancora, come altrove, non è l'esperienza, ossia la così detta scienza dell'espesienza, ma la filosofia, la quale è l'interprete più elevato dell'esperienza, che noi dobbiamo esaminare nella natura di quell'elemento ideale determinandone anche l'importanza. Nelle pagine precedenti noi abbiamo procurato precisamente di mettere in luce questa funzione della filosofia. Come abbiamo visto, nella natura spirituale dell'uomo si trova implicita una coscienza che passa oltre alla coscienza di sè stesso e delle cose esterne — un'auto-coscienza assoluta che è l'unità di tutto il pensiero e di tutto l'essere. E' proprio dell'essenza dell'uomo in quanto essere spirituale ed auto-cosciente il trascendere la sfera del finito, l'innalzarsi al di sopra del mondo dell'esperienza più interna e più esterna, scorgendo ciò che non avrebbe alcun significato nè alcuna realtà, qualora non poggiasse, supponendola, sopra di una coscienza assai più profonda che non sia la coscienza dell'io individuale, più profonda che non sia la coscienza

della natura, sopra di uno Spirito, ossia di una Intelligenza universale che è il *Prius* e l'unità di ambedue. Gli è questa capacità di trascendere il finito, questa affinità con ciò che è universale ed infinito, che costituisce la nascosta grandezza della natura umana, ed è stata il segreto impulso di tutto ciò che di grande e di nobile si è compiuto nella vita individuale e nella storia della razza. Gli è questa relazione coll'infinito che, sopra tutto, fornisce un significato alla storia esterna della religione. La natura spirituale dell'uomo è la forma di un contenuto infinito, e la morale e la religione sono lo sforzo pratico fatto per realizzarlo, a quella guisa che la filosofia ne è lo sforzo speculativo. Quando contempliamo l'esperienza religiosa dell'uomo come lo sforzo che esso fa per divenire una cosa sola con quella vita infinita che si trova presupposta nella sua stessa natura, per rinunziare a sè stesso e divenire l'organo dello Spirito Infinito — ossia, e più in breve, quando concepiamo la religione come l'autosottomissione dello spirito umano al divino — allora abbiamo la chiave che ci introduce nel recondito significato dell'esperienza religiosa del genere umano. In questa idea troviamo la risposta alla questione, perchè isoliamo taluni fatti della storia umana, che appartengono all'esperienza religiosa, in quanto questa è distinta da tutte le altre esperienze. Noi possiamo venire a conoscere il vero significato delle varie religioni positive del mondo, quali altrettanti stadii della storia religiosa del mondo, riconoscendo in questi

fatti altrettante progressive manifestazioni di questa idea, quali altrettanti tentativi, più o meno fortunati, per darle una espressione ed una realizzazione.

b) E quindi, una delle funzioni fondamentali della filosofia si è quella di apprendere e di definire l'idea fondamentale di religione, l'idea che sta a determinare quali speciali fenomeni dell'umana esperienza rientrino nell'ambito dell'indagine che si fa intorno alla storia delle religioni. Ma il semplice collegamento di taluni fatti particolari è ancora ben lungi dall'essere una scienza od una filosofia della religione. Anche una volta compiuto questo ufficio di riordinare dei fatti storici, noi siamo ancora semplicemente in possesso dei materiali di cui questa scienza deve servirsi. Funzione della scienza non è semplicemente quella di osservare e di registrare materialmente dei fatti, ma quella di interpretarli, di dar loro un significato razionale ed un ordine ed una coesione sistematica. Ciò che noi abbiamo bisogno di conoscere non è semplicemente il fatto storico che il principio, in varii tempi e fra nazioni fra di loro diversissime, si è manifestato in una serie di riti, di cerimonie, di osservanze, di concetti, di istituzioni ; aggirandosi, in un'epoca, in una arbitraria ed indistinta consacrazione di oggetti materiali ; in altra, esprimendosi in un culto della natura un poco meglio regolato, con offerte, sacrificii, parole ed atti di adorazione rivolte al sole, alla luna, al cielo sereno, all'aurora, ai venti ed alle tempeste ;

in altra, materializzando la concezione che aveva del divino, non nelle potenze della natura, ma in una grande quantità di divinità umanizzate — individualità rivestite di umane qualità e di umane relazioni, e rappresentate nelle forme idealizzate dell'arte; od anche, trascendendo tutte le cose e tutti gli esseri finiti e materiali e ritrovando ciò che faceva per lui sia in una essenza misteriosa che è la negazione del mondo finito, sia in una potenza vivente, ossia in una personalità vivente che tutto controlla, alla quale volontà ha da esser soggetto tutto quanto il mondo del finito. Noi non andiamo in cerca semplicemente di questi ed altri simili fatti della storia religiosa, no, noi abbiamo bisogno, in quella vece, di conoscere quale sia il significato spirituale e le varie relazioni e connessioni di questi fatti, abbiamo bisogno di qualche principio col quale scoprire perchè in un dato tempo ed in un dato luogo la religione ha assunta questa forma, in altro tempo ed in altro luogo, quella; abbiamo bisogno di sapere quale sia il genio caratteristico e lo spirito di ciascuna religione, e che cosa stia a significare con i suoi particolari concetti e le sue particolari osservanze. Per ultimo, noi chiediamo alla scienza della religione che ci ponga in grado di apprezzare quel quantitativo di verità che si trova contenuto nelle varie religioni positive, e di poter determinare quale sia il luogo ed il valore di ciascuna religione, ed in quali relazioni si trovi con le altre religioni, non semplicemente per ri-

spetto al tempo in cui ha fatta la sua comparsa sul teatro della storia, ma anche per rispetto al suo carattere interno ed ideale. Noi le chiediamo se dobbiamo considerare la storia religiosa del mondo come una serie di fenomeni accidentali, e cioè come una serie di fenomeni determinati o modificati dalle condizioni esterne, o se dobbiamo considerarli come l'evoluzione organica di un principio spirituale che progredisce attraverso ad epoche definite verso ad uno scopo e ad un esito pre-determinato.

Ciò posto, è ovvio che, se la scienza della religione deve affrontare queste domande, lo possa fare solamente considerando i materiali che le vengono forniti dalla storia, e cioè i fatti dell'esperienza religiosa dell'uomo, alla luce dell'idea fondamentale stessa di religione. E si è questa idea che fornisce l'unico criterio adeguato che esista per giudicare del valore di ciascuna religione in particolare e l'unico mezzo mediante il quale si possa determinare la relazione che passa tra le varie religioni. Anche se tutta la funzione della scienza consistesse nel comparare o classificare dei fatti, le riuscirebbe impossibile esercitare questa funzione senza un qualche principio di corporazione e di classificazione. Ma l'unico principio adeguato che esista è quello che ci porta al di là delle rassomiglianze e delle differenze accidentali, per metterci in grado di penetrare nella stessa natura essenziale della cosa. Separata da questo principio, la forma semplicemente esterna del fatto può assai facilmente trarci in inganno. Talune

rassomiglianze superficiali possono assai facilmente indurci a connettere fra di loro delle religioni che sono essenzialmente differenti, e talune differenze semplicemente apparenti possono indurci a disunire delle religioni fra le quali passa la più stretta affinità. Per esempio, una classificazione comune, ma inadeguata è quella colla quale le religioni vengono divise in monoteistiche e politeistiche. In questa classificazione, le religioni vengono ordinate e disposte per gradi coll'applicazione di un criterio semplicemente numerico all'oggetto del culto. Ma se noi pigliamo le mosse da un punto di vista tanto esterno e superficiale, nulla da esso possiamo apprendere per ciò che riguarda le relazioni essenziali che passano tra religione e religione. Non sarebbe po' poi troppo difficile dimostrare che tutte le religioni si rassomigliano, che tutte le religioni, in un senso, sono monoteistiche, ed in un altro senso sono politeistiche — che pluralità ed unità al tempo stesso è quanto caratterizza i loro oggetti di culto. L'antica religione dell'India, la religione della Grecia, sono religioni politeistiche. Ma i più eminenti cultori inglesi della scienza delle religioni hanno dimostrato che gli dei del Panteon vedico, qualora vengano esaminati un poco più davvicino, perdono la loro individualità separata e ciascuno diviene, col discorrer del tempo, e per lo spirito dei suoi adoratori, il rappresentante di tutto ciò che è divino. « Ciascun Dio viene sentito al tempo stesso come supremo ed assoluto, nonostanti tutte quelle neces-

sarie limitazioni, che, per il nostro spirito, la pluralità degli dei non può far a meno di indurre nella natura di un solo Dio » (1). Inoltre, il Politeismo greco può esser compreso solo da uno che passi oltre alla molteplicità degli dei — al pittoresco aspetto umano dell'antica religione, colla quale la religione della bellezza venne veramente a riempire la terra ed il cielo — per guardare un poco più addentro nell'oscura unità del Fato o nella reconditа necessità, che domina su tutto, ed alla presenza del quale perfino tutti gli dei del pittoresco Olimpo vengono ad assumere delle forme finite e transitorie. Nè il principio semplicemente numerico di distinzione è meno fallace quando viene applicato a quelle religioni che usualmente vengono classificate fra le monoteistiche. Il Dio del Cristianesimo non è una unità numerica. In qualunque maniera noi concepiamo la dottrina della Trinità, questa ci costringe ad ammettere delle distinzioni nella natura divina, ed includere al tempo stesso la pluralità e l'unità nel concetto che abbiamo della divinità. Ed anche nel Monoteismo astratto della religione giudaica, l'idea di Dio non è un'arida unità ; conciossiachè il Jeovah è un essere spirituale che si manifesta in una grande diversità di attributi e di nomi, e perciò si può apprendere la sua natura solamente considerandola come qualche cosa che implica al tempo stesso unità e diversità.

(1) Prof. Max Müller 's *Hibbert Lectures*, p. 285.

In opposizione a questa e ad altre arbitrarie classificazioni, la vera classificazione delle religioni deve basarsi, non sopra un cumulo di differenze accidentali, ma su quelle differenze che riguardano l'idea essenziale stessa di religione, e la misura nella quale quell'idea si trova espressa o realizzata nelle varie religioni positive. In altri termini, gli è l'idea di religione che ci deve dare la chiave per scoprire quale sia il significato di ciascuna religione in particolare ed il principio che determina quale sia il posto che occupano ciascuna ed il loro valore. Conciossiachè, tutte quante le religioni si possono considerare come lo sforzo cosciente dello spirito umano fatto sotto varie forme per esprimere quella elevazione al di sopra di noi stessi ed al di sopra del mondo, quell'aspirazione verso una infinita unità di pensiero e di essere, nella quale si può dimostrare che veramente consiste l'essenza di ogni religione.

E quindi è possibile distinguere tra una religione e l'altra, apprendere le loro relazioni reciproche, stabilire quali religioni appartengano allo stesso gruppo od alla stessa classe, e se una religione, oppure se un gruppo di religioni è più elevato, oppure più basso di un altro, solo quando, passando dalle rassomiglianze e dalle differenze puramente arbitrarie ed esterne, ci chiediamo in qual modo e fino a qual punto ciascuna religione attua, ossia realizza quella che è l'idea fondamentale di ogni religione. Per dippiù, è alla luce di questa idea che noi pos-

siamo esser in grado di scoprire se le varie religioni del mondo e le successive epoche nella storia delle religioni individuali, derivano l'una dall'altra, non in modo arbitrario, o semplicemente in conformità di una legge e di condizioni puramente esterne, ma in forza di una transizione naturale, come avviene dei varii stadii di un lavorio organico. Imperocchè qualunque cosa, nella storia della religione, noi possiamo attribuire all'accidente ed alla forza delle circostanze, si è solamente quando ci avviciniamo ai fatti ed ai fenomeni della religione con una chiara percezione del principio che li comprende, che possiamo nutrire una qualche speranza di riuscire a scoprire, nella loro apparentemente arbitraria successione, i passi graduali di un ordine razionale, l'attività inerente e soverchiante di uno sviluppo ideale e spirituale.

3. — L'idea da noi or ora suggerita delle relazioni che passano tra la filosofia della religione e la storia della stessa non si può dimostrare e dilucidare in modo completo senza un esame dettagliato delle varie religioni positive. Ma per dimostrare ciò che in esse è della massima importanza, basterà trarre un solo esempio da quel silenzioso movimento di pensiero che le indagini dei dotti moderni ci mettono in grado di tracciare nei fenomeni successivi delle primitive religioni dell'India. La coscienza religiosa che si trova riflessa negli inni sacri dei Vedas è, a prima vista, un culto politeistico della natura. Ma non è solamente questo;

giacchè, ed in primo luogo, quivi non ritroviamo, nel feticismo, un'attribuzione semplicemente arbitraria e confusa di potenze misteriose ad oggetti materiali — una espressione della preghiera con cui l'uomo invoca un aiuto spirituale, che è poco più dell'atto istintivo con cui l'uomo che sta per affogare si aggrappa ad una tavola qualunque, nella speranza che lo possa trarre in salvo. « Il feticismo, dice il prof. Max Müller, non è la forma più primitiva della religione » (1). I fenomeni della vita

(1) *Hibbert Lectures*, p. 126. Il prof. Max Müller mette in dubbio il concetto, una volta popolare, secondo il quale tutte le religioni incominciano dal feticismo; e la frase su citata, nel modo con cui viene usata, sta ad indicare che il feticismo, quale lo troviamo frammezzo alle popolazioni barbare, non sta a rappresentare una forma bassa o primitiva di religione, ma solo una corruzione di qualche cosa di più elevato e di migliore. La barbarie, infatti, non è una civiltà decaduta, nè la religione dei selvaggi è una corruzione di una rivelazione primitiva comune a tutto il genere umano. Però il feticismo ha, in tutti i casi, « i suoi antecedenti storici e psicologici », e si può comprendere solo mediante uno studio accurato e minuzioso di questi ultimi. Il primo impulso alla religione deriva da una concezione incipiente dell'infinito che ci preme attraverso ai grandi fenomeni della natura, e non da sentimenti di sorpresa o di timore scaturienti da cose finite quali sarebbero un albero od una pietra. Un feticcio può esser semplicemente un segno od un simbolo » di qualche potenza già nota, la quale potenza, in origine, era distinta dai feticci, in seguito si credette che risiedesse in essi, ed in progresso di tempo con esso venne identificata. « Quando l'adoratore del feticcio dice che una pietra è il suo Dio e come tale la invoca, ciò che importa non è il pezzo di materia, ma il predicato che vi si annette. L'idea di Dio deve trovarsi nella

selvaggia sono egualmente senza valore tanto per la storia religiosa del genere umano, quanto per la storia morale. Se la morale ha le sue scaturigini nel conflitto che esiste tra l'ideale del dovere e la

---

sua coscienza assai tempo prima che egli chiami il feticcio col nome di Dio ».

Ora, infallantemente il feticcio può e deve esistere come forma degenerata di una fede più pura, come forma fossilizzata di ciò che un tempo era qualche cosa di istintivo colla vita spirituale. Se il culto dei feticci significa, come vuole il prof. Max Müller, « una venerazione superstiziosa prestata a dei rottami », se i feticci sono oggetti materiali considerati come mezzi per procurarsi dei benefizii, od allontanare e scongiurare qualche malanno, senza riguardo alcuno di qualche relazione spirituale a questi oggetti, esistente nello spirito dell'adoratore, allora siamo costretti ad ammettere esser assai difficile trovare qualche religione nella quale non si riscontri un qualche elemento di feticismo. Nemmeno la purezza e l'elevazione spirituale del cristianesimo e della fede cristiana è stata in grado di metterlo al sicuro da questa piaga malefica. Ma, quantunque, il più delle volte, il feticismo sia la corruzione di qualche cosa di migliore, e sia una malattia alla quale vanno soggette tutte le religioni, io ardisco credere che esso può esistere, e non è necessario provare che sia esistito e che, precedentemente, passò come tutto ciò che può passare sotto il nome di religione. Si può ammettere che « una percezione incipiente dell'infinito », in un certo qual senso, debba precedere anche la venerazione del selvaggio per un bastone o per una paglia. Ma l'infinito si trova nello spirito del selvaggio solo in quel senso in cui tutte le arti si trovano nello spirito del fanciullo — non, cioè, come un oggetto di credenza positiva, o di qualche atteggiamento dello spirito che possa passare sotto il nome di religione, ma semplicemente come una capacità od una possibilità non ancora sviluppata. Tutt'al più il culto che il selvaggio ha per le pietre, i bastoni, i sassi, ecc., suppone una conoscenza ossia una « percezione dell'infinito », in quello stesso modo e fino a quello stesso punto in cui il tentativo che egli fa di contare cinque o sei sulle dita presup-

vita dell'istinto animale, allora assai difficilmente possiamo dire che l'uomo, quando si trovava ancora perfettamente imprigionato nella cerchia dei bisogni e degli impulsi naturali, abbia con tutto ciò potuto entrare in quella sfera di vita che gli è propria in quanto è un essere morale. E per la stessa ragione, è assai difficile il dire che il feticista sia entrato nella sfera della religione. Il selvaggio nutre dei timori, ha dei bisogni, va soggetto a debolezze, è conscio dei pericoli che non può evitare, ha dei desiderii che non può appagare, possiede un sentimento di dipendenza e di incapacità, sente un desiderio, cieco ed istintivo, di aiuto frammezzo alle continuamente rinnovate esigenze della vita. Ma in lui non si è ancora risvegliata nessuna coscienza di una vita diversa dalla vita dell'impulso e del desiderio, egli non si è ancora innalzato in alcun modo al di sopra di un sentimento qualunque della vanità e dell'insufficienza delle cose visibili e temporali, e

---

pone una conoscenza della scienza matematica, o che l'abitudine di tatuarsi il volto od il resto della persona con dei colori, presuppone in lui una certa qual conoscenza delle belle arti. Ciò che costituisce il suo valore in quanto religione si è precisamente la misura nella quale questa latente ossia implicita idea dell'infinito si trova *evoluta* in qualche religione; e per pure e vere che possano essere le idee religiose, in quei casi in cui si trovano accompagnate da osservanze feticiste, se noi chiediamo quale sia il valore religioso di queste osservanze prese in sè stesse, oppure quale conoscenza religiosa stiano a denotare, ci pare che la risposta non possa essere altro che quella indicata più sopra, e cioé che non hanno alcun valore religioso.

perciò, a quel bisogno di un oggetto spirituale, di una realtà immutabile e nascosta, posta al di là delle forme del tempo, nella quale ha le sue scaturigini la religione. Il feticcio che egli venera, considerandolo come un mezzo con cui appagare i suoi desiderii, o con cui evitare i pericoli e le calamità, e sul quale, quando ne rimanga disilluso, scaraventa tutta la sua rabbia con epiteti ed espressioni di rabbia impotente, col mutarlo con un altro oggetto egualmente arbitrario, non è, in tutto il significato della parola, un oggetto di reverenza religiosa. Non è un mezzo di elevazione al di sopra del mondo finito e sensibile, esso non esprime altro che un desiderio vago del soprannaturale, un desiderio che scaturisce semplicemente dalla debolezza e dal timore. Tutt'al più non sta ad indicare che un assorgimento momentaneo e senza scopo nel regno dell'invisibile, di un essere che pochi momenti dopo dimenticherà quel primo momento e ricadrà per completo nel mondo dei sensi. La meraviglia ed il timore possono essere delle emozioni che precedono la religione, a quella guisa che precedono la conoscenza scientifica, ma in sè stesse non sono vicine alla religione più di quello che lo siano alla scienza.

Noi ci imbattiamo in un tipo perfettamente diverso di esperienza quando ci rivolgiamo a delle religioni come la religione primitiva dell'India. Se in seno alla stessa, gli oggetti sui quali si fermano gli istinti religiosi appartengono ancora alla natura, sono per lo meno rivestiti di un carattere speciale

e distintivo che sta ad indicare l'esistenza di un principio di selezione ed il risorgere di una nuova coscienza spirituale nello spirito dell'adoratore. Non si tratta di uno o più oggetti della Natura, che l'adoratore indiano riscontra esser capaci di appagare le sue spirituali aspirazioni; ciò cl e egli riverisce od adora è qualche cosa che si può convenientemente rappresentare con qualche oggetto materiale a preferenza di un altro oggetto pure materiale; — col sole, per esempio, coll'alba, col Firmamento quale è di giorno e quale è di notte, colla fertilità della terra, coll'elemento del fuoco, col vento e colla tempesta; sopratutto, con ciò da cui, come ha dimostrato la filologia comparata, tutti gli Ariani hanno derivati i nomi da loro dati alla suprema divinità — colla luce, coi cieli che tutto abbracciano. Lo sforzo fatto per assorgere al di sopra del finito e del variabile — al di sopra delle mutazioni umane, delle imperfezioni e delle debolezze — il desiderio di qualche cosa di permanente, frammezzo al flusso continuo delle cose di guaggiù, di qualche oggetto illimitato ed inesauribile di verità, frammezzo alla ristrettezza ed alla insufficienza delle cose della terra, ciò viene ad esprimersi nel culto di un oggetto che possiede per lo meno una permanenza ed una illimitatezza relativa. Giacchè, nei cieli materiali, noi abbiamo la presenza di un oggetto che, ovunque ci rivolgiamo, è sempre al di sopra ed all'intorno di noi, si va ampliando man mano che noi progrediamo, impenetrabile nelle sue liquide profondità,

e frammezzo alla instabilità ed alla evanescenza della vita umana, stende il suo velo di epoca in epoca, senza dar alcun segno di impoverimento o di esaurimento, diffondendo su tutto quanto il mondo la ricchezza della sua generosità e delle sue benedizioni.

Ma il culto politeistico della natura, il culto, cioè, di un certo numero di divinità distinte, identificate con i diversi oggetti naturali, od anche il culto di uno di questi oggetti scelto per una reverenza speciale, tutt'al più può fornire una soddisfazione inadeguata ad una coscienza religiosa. La natura presa nel suo complesso, l'universo visibile preso nel suo ininterrotto complesso, può essere per la aspirazioni religiose il simbolo di quella infinita unità che cerca di afferrare, ma non lo può essere l'universo preso nelle sue parti staccate. Gli è perciò, che, in sul termine di quell'epoca religiosa che si trova riflessa negli inni vedanti, noi troviamo uno sforzo potente fatto per correggere questa inadeguatezza collo spezzare quei limiti che isolavano fra di loro le singole divinità da tutto il resto, e col procurare di riunirle in un complesso fluente ed indivisibile, del quale la divinità particolare, un tempo invocata, è considerata come il tipo ossia la rappresentante. « Tutto il resto scompare per un istante dalla visione del poeta ed egli solo è colui che appaga i suoi desideri ponendosi in piena luce dinanzi agli occhi dell'adoratore ». Che anzi, « la coscienza che tutte le divinità non siano altro che

nomi differenti di una sola e stessa divinità » si trova qualche volta espressamente enunciata nei Vedas. « Un poeta, per esempio, dice: essi lo chiamano Indra, Mitra, Varuna, Agni; non è altro che la stessa divinità chiamata con varii nomi. « (1). Così, il carattere multiforme degli oggetti di culto si fa evanescente, oppure è un latente riconoscimento di una unità che oltrepassa la molteplicità, di una realtà invisibile che non è nè il cielo nè la terra, nè la luce ed il calore del sole, nè la tempesta, che non può esser rappresentata da nessuna di queste cose, ma che si può conoscere solamente come qualche cosa che tutte le trascende.

Ciò posto, questa tendenza — e cioè il movimento interno dello spirito religioso che lo costringe ad innalzarsi al disopra degli oggetti materiali e visibili, ed astrarre, non semplicemente dalle potenze particolari e singole della natura, ma a tutta quanta la natura presa nel suo complesso — raggiunge il suo completo sviluppo nella concezione bramanica di Dio. Quivi noi troviamo la coscienza religiosa, malcontenta dello sforzo fatto per raggiungere Dio colla mediazione sia della grandezza degli oggetti della natura, che della grandezza del mondo finito preso nel suo complesso, troviamo che la coscienza tenta di passar oltre alla natura per arrivare fino all'idea di una essenza ossia realtà invisibile che trascende tutte le cose finite e sensibili. « Quando

(1) *Hibbert Lectures*, p. 311.

l'occhio è stanco di vedere, e l'orecchio è stanco di udire, e l'immaginazione si sente stanca dello sforzo fatto per raggruppare in una visione di materiale splendore tutte le sparse glorie del mondo visibile, sentiamo, sappiamo, che al di là di ciò che si vede esiste qualche cosa di ineffabilmente più grande », — tale è l'atteggiamento dello spirito che si trova espresso dal pensiero bramanico in espressioni di questo genere: « Non colle parole possiamo raggiungerlo, non col cuore, non coll'occhio ». « Colui solo lo raggiunge che grida: è, è. In tal modo può esser percepito ed appreso nella sua essenza » (1). « Il saggio deve annichilare nel suo spirito tutti gli oggetti del senso, e contemplare continuamente solo quell'Unica Esistenza che rassomiglia allo spazio puro. Brama è senza dimensioni, senza qualità; senza caratteristiche, senza distinzione » (2).

Qui abbiamo ancora un altro passo che era necessario per poter completare quel movimento di pensiero di cui la religione degli Indiani è l'espressione. La concezione bramanica di Dio, come quella che la precede, contiene delle imperfezioni che vengono gradualmente a rivelarsi, e crea in tal modo il bisogno di qualche cosa di più elevato, e l'impulso a raggiungerlo. Non si tratta solamente

(1) Hthaka-Upanishads, citato dal Bunsen, *Gott in der geschichte*, II p. 136.

(2) Sankara, cit. *Ibid.* p. 138.

di una concezione nella quale sia impossibile allo spirito dell'uomo trovare la sua permanente soddisfazione, ma di una concezione che, portata alle sue logiche conseguenze, dà naturalmente la stura ad una reazione. A prima vista, sembra assai difficile comprendere in qual modo una religione in cui si raggiunge l'idea di Dio innalzandosi al di sopra di tutto ciò che è finito e sensibile, abbia potuto associarsi con un culto politeistico ed una morale fatalistica, come è quella che noi sappiamo esser stata la caratteristica dominante della religione bramanica. Se Dio viene concepito come un essere che sta al di là, ed è semplicemente la negazione del mondo fenomenico, in qual modo possiamo noi riuscire a spiegare l'apparente deificazione di quasi tutti gli oggetti che si trovano in quel mondo — come la volta del cielo, gli elementi materiali, le piante, gli animali, i monti, i fiumi, l'Indo, il Gange, il fiore del Loto, ecc? in qual modo possiamo noi spiegarci la sbrigliata licenza di una sensuale idolatria, che non contenta delle cose quaggiù esistenti, inventa migliaia di forme mostruose, e di simboli sconvenienti, offensivi, quali espressioni del divino? Od anche, in qual modo una concezione di Dio che sembra portare in modo al tutto naturale ad una morale ascetica e ad una vita di astrazione dal mondo e dalle soddisfazioni dei sensi, ha avuto per risultato pratico un sistema sociale nel quale le più gravi impurità non solamente sono permesse, ma vengono perpetrate sotto la sanzione della reli-

gione? La risposta sta in questo, che un'idea di Dio così panteistica, o meglio così acosmica come è quella del Bramanismo non solo non presentava alcun ostacolo all'idolatria ed all'immoralità, ma si può dire che vi conducesse di necessità logica. Una credenza nell'unità di Dio, nel modo con cui noi comprendiamo questa dottrina è veramente incompatibile colla credenza in una pluralità di dei. Uno non può essere al tempo stesso adoratore del Dio vivente del cristianesimo ed adoratore di quel mucchio di dei e signori che costituiscono il paganesimo; inoltre, egli non può essere un sincero credente nell'oggetto puro e perfetto del culto cristiano, e praticare al tempo stesso il più grossolano libertinaggio e la più barbara crudeltà. Ma ciò avviene perchè in seno al Cristianesimo l'unità di Dio non è una unità panteistica od astratta, e cioè l'unità di un Essere che si trova in stretta relazione con ciascuna esistenza finita e con ogni classe di azioni come un'altra. È vero che per il pensiero e per il sentimento cristiano il mondo è ricolmo della divinità. Il cristianesimo vede Dio in tutte le cose; non c'è oggetto, per insignificante che possa essere, non c'è aspetto evanescente della natura, non c'è fiore per piccolo che possa essere, che non sia in possesso di un significato divino, e non riveli al cristiano una presenza divina. Che anzi, al cristianesimo siamo pure debitori di quella vista più profonda in forza della quale noi scopriamo un'anima capace di bene perfino nelle cose cattive — uno

scopo ed un pieno divino perfino nella discordia delle umane passioni e nella lotta e nel peccato del mondo. Ma la deificazione del mondo che è frutto del cristianesimo non è un'apoteosi del mondo come può apparire ad un occhio che la rimiri semplicemente dal di fuori, ma un' apoteosi del mondo per il significato recondito che in esso si trova rivelato, un'apoteosi del mondo considerato *sub specie eternitatis;* si tratta qui di un mondo nel quale la ragione ha infuso il suo proprio ordine, di un mondo nel quale l'intuizione spirituale ha distinto l'apparente dal vero, l'accidentale dall'essenziale, la forma superficiale e le rassomiglianze evanescenti dall'eterna realtà. Per un altro verso, una religione che consideri Dio semplicemente come un Essere sconosciuto che oltrepassi semplicemente il finito, non può fornire alcuna spiegazione delle distinzioni che si riscontrano nel finito. In una religione di questo genere tutte le cose finite si trovano in una sola e stessa relazione con Lui. Giacchè un Dio che venga raggiunto esclusivamente colla negazione di ogni determinazione finita non è altro che un concetto astratto di Essere; e tutti gli oggetti, tutte le esistenze, tutte le azioni, vedendo di avere in comune l'esistenza, si trovano con Lui in una sola e stessa relazione. Nessuno di quegli oggetti è più vicino a Lui, nessuno è a Lui più remoto, di un altro. L'essere si manifesta tanto nel basso quanto nel grande, nel vile, nell'osceno, nel deforme, quanto nel nobile, nel puro e nella bellezza. Si esprime egualmente nelle forme più

basse e nelle più elevate della vita organica, ne' rettili, nelle belve feroci e nella forma divina ed umana. In questo concetto di Dio viene a scomparire ogni distinzione morale. Egli non è vicino a colui che è di cuore puro, più di quello che sia vicino a colui che ha il cuore macchiato di egoismo e della più sfrenata lussuria. Gli appetiti più bassi e le più elevate aspirazioni morali, le più grossolane crudeltà come le più grossolane impurità e le virtù più eroiche, tutte si trova ad esser consacrato dalla presenza della divinità. E gli è precisamante questo concetto del soggetto che spiega l'indistinta consacrazione del mondo finito, nella immediata sua molteplicità di forme e di esistenze, che costituisce la caratteristica della mitologia bramanica. Egli è ancora questo concetto che spiega le sue deficienze morali. In un sistema sociale basato sopra di un concetto di Dio come questo, tutto ciò che è, semplicemente perchè è, è giusto e divino. Nessuna meraviglia, se riscontriamo nello stesso non solo la tolleranza o la sanzione del vizio che scaturisce spontaneo dai desiderii naturali, ma anche delle istituzioni, come sarebbe il sistema castale, che presuppone e perpetua le più crudeli ed innaturali disuguaglianze.

Come abbiamo detto, però, il Bramanismo non è la tappa finale di quel movimento di coscienza religiosa che si trova riflesso nelle religioni indiane. Esso non era altro che una espressione unilaterale del concetto di Dio esistente in quelle religioni, ed

in forza di una reazione che non poteva mancare conduceva a quella fase del pensiero religioso e del religioso sentimento che è nota sotto il nome di Buddismo.

Il Buddismo, considerato sotto un certo qual punto di vista, è una ribellione contro i risultati immorali ed antisociali del Bramanesimo, il rincrudimento degli istinti morali, offesi profondamente dalle disuguaglianze castali e dalla separazione della religione dalla morale. Ma, qualunque siano per essere le altre influenze che hanno dispiegata la loro forza nel nuovo movimento religioso, si è solamente nella logica intima della religione che noi riscontriamo il vero segreto delle sue origini. Pur partendo ambedue dallo stesso concetto di Dio, il Bramenesimo si può considerare come una falsa ed illegittima consacrazione del finito, il Buddismo come un richiamo della coscienza religiosa a quella elevazione al di sopra del finito dalla quale il Bramanesimo si era allontanato. L'idolatria e la falsa morale del Bramanesimo era, come abbiamo già visto, logicamente connessa con uno degli aspetti dell'idea che esso aveva di Dio; ma, quantunque lo fosse nella forma, non era però veramente connesso con quell'idea. Quando avete incominciato col dire che non c'è oggetto materiale che possa pretendere di rappresentare Dio, che un tale oggetto non si trova nè in cielo, nè sulla terra, nè in tutte le cose che questi due mondi contengono, nemmeno se li combinate in un solo concetto di una gran-

dezza finita e sensibile, nemmeno allora potete trovare un oggetto che lo possa legittimamente esprimere, quando, in altri termini, ricercando Dio, vi siete innalzati al di sopra di tutto ciò che è finito, ed asserite esser impossibile nominarlo o conoscerlo, o dire altro che questo, che Egli non è nulla di ciò che è finito; allora non potete legittimamente ritornare a riabilitare quel mondo che avete già negato ed al quale già avete rinunziato. Voi andate a chiedere all'infinito il riposo di cui sentite profondamente il bisogno, non per ciò che il mondo è, ma per ciò che il mondo non è. Dio non è l'essere, ma il non-essere di tutto ciò che è visibile e temporale; che anzi tanto piccole sono le tracce che in questa religione si possono riscontrare di un movimento positivo, che possiamo rappresentarcela come un sistema il quale affermi che Dio è il non-essere. Ben lungi dall'essere una religione che consacri tutte le cose finite, tutti i desiderii e le passioni naturali, essa ci insegna che solo col rimirare al mondo ed alle sue pompe come a « Mava », come ad una illusione, ad una vanità, ad una apparenza ingannatrice, noi possiamo veramente avvicinarci a Dio. Ben lungi dal dire che « tutto ciò che è è giusto » e di ritrovare in questo la sanzione delle nostre passioni naturali, dei nostri costumi e delle nostre tradizioni inumane, è assai più vero il dire, che « tutto ciò che è è falso »; e gli è solamente nell'emancipazione dalla schiavitù dei sensi e dell'abitudine, nel cessare dal pensare, dal sentire, dal

desiderare, che ci tien legati al finito, nella perfetta abnegazione di noi stessi e del mondo, che noi possiamo assorgere all'unione colla divinità Solo in questa vacuità sta nascosta la pienezza divina. Gli è precisamente in taluni di questi movimenti di pensiero che noi ritroviamo la spiegazione di ciò che a prima vista appare tanto inesplicabile nel Buddismo — il concetto che esso ha di Dio e la morale della negazione e della rinunzia, che tocca il suo punto culminante nel « Nirvana » — il cielo del nulla — nel quale il Buddista ritrova il destino più elevato e la più elevata beatitudine dell'uomo.

Ed ora che abbiamo raggiunto il limite estremo del movimento, ossia del processo di sviluppo che siamo andati rintracciando nelle primitive religioni dell'India, pare che abbiamo tanto faticato per un guadagno ben meschino. La lunga battaglia combattutasi tra il pensiero ed il mistero del mondo e della vita umana ha essa posto capo nella semplice scoperta che Dio altro non è che una negazione, e l'annichilamento il destino finale dell'uomo? Rispondiamo che il risultato al quale siamo pervenuti non è senza valore, nemmeno considerato in sè stesso, ma che il suo valore viene realmente ad apparire, ad apparire solamente quando lo consideriamo come un passo necessario del cammino verso il conquisto di una cosa più elevata — una luce che illumina l'uomo brancicante fra le tenebre, fino a che spunti veramente l'alba e sul suo cuore brilli la stella luminosa del mattino. Non è senza valore in sè stesso,

poichè la semplice scoperta del nulla di questo mondo, e del carattere illusorio ed inadeguato delle sue soddisfazioni, è già una rivelazione implicita di quel segno infinito col quale noi le misuriamo e dichiariamo che sono vane. Quantunque tutto ciò che egli pare che sia ancora da conoscere è precisamente ciò che questo mondo non potrà mai soddisfare, di guisa che l'attaccarci alle sue passioni, alle sue speranze, ai suoi desiderii, non è altro che truffare e deludere noi stessi; pure anche il conoscere questo poco suppone una latente cognizione del più. Suppone la presenza virtuale dell'idea di un Dio infinito, capace di appagare tutte le brame, il sentimento profetico di una realtà eterna, che disprezza e fa disprezzare le illusioni del mondo, e colla quale noi ci andiamo realmente identificando dal più profondo dell'esser nostro.

E colui che sia veramente riuscito a far getto di tutto questo, quantunque non sia ancora riuscito a conoscere la realtà, pure si trova sulla buona via per conoscerla. Il movimento di pensiero che costituisce la vita religiosa dell'uomo non può arrestarsi qui più di quello che possa arrestarsi ad una tappa antecedente della sua corsa. In qual modo questa rivelazione implicita si rende esplicita? Attraverso a quale corso di disciplina interna ed esterna lo spirito dell'uomo deve passare per arrivare fino al Dio che gli si riveli nel suo interno, e gli si faccia conoscere in tutta la ricchezza della sua realtà oggettiva, rivelandosi alla coscienza dell'uomo? In qual

modo da una vita spirituale, che non era altro che la negazione di sè stesso, l'uomo si è innalzato fino ad una vita nella quale la rinunzia del vecchio io è la realizzazione di un io nuovo e migliore, l'abnegazione della vita finita una partecipazione ad una vita infinita ed eterna? Ecco un problema che lo scienziato studioso della storia delle religioni deve proporsi di risolvere. Tuttavia, l'esempio da noi recato può bastare allo scopo che ci siamo proposti di raggiungere in queste pagine, che consiste nel dimostrare che gli è solo alla luce dell'idea di religione che si può comprendere veramente la storia delle religioni.

4. — Le idee da me esposte nel paragrafo precedente intorno alla vera funzione di una scienza delle religioni può prestarsi a varie obbiezioni prese da diversi terreni. Ci sono molti i quali pensano che il concetto di uno sviluppo organico applicato alla religione riduca la religione a non esser altro che un incremento puramente naturale, gettando così il dubbio sulla verità obbiettiva dell'oggetto religioso. Per altri c'è qualche cosa di offensivo in una teoria che sembra includere nella designazione comune di religione, tanto le superstizioni del paganesimo, quanto la fede spirituale del cristianesimo, affermando una relazione essenziale tra l'ultimo e le puerili e degradanti concezioni ed i riti impuri e sanguinarii di razze barbare, o le favolose mitologie e l'idolatria sensuale delle razze più progredite. Sopra tutto, poi, l'idea di uno sviluppo organico in reli-

gione sembra esser in contraddizione col carattere del cristianesimo, in quanto quest'ultimo è una religione di origine divina o soprannaturale. Se questa teoria non riduce il cristianesimo allo stesso livello delle altre religioni, pare, per lo meno, supporre che il cristianesimo si debba considerare come il prodotto naturale e necessario di quelle religioni — forse, il prodotto ultimo e più elevato di quelle religioni etniche, ma non da loro distinto essenzialmente nella sua genesi e nella sua autorità.

Però, poche considerazioni basteranno a modificare l'avversione che, per queste e simili ragioni, si può nutrire in riguardo di uno sviluppo storico applicato alla religione.

Infallantemente, nulla di più vero dell' idea che che la ricerca storica sull'origine delle credenze religiose sia stata fatta qualche volta con spirito scettico od anti-religioso, e che rintracciando le manifestazioni del sentimento religioso fra le razze primitive, coloro che se sono occupati siansi proposti implicitamente di rendere indeterminato il vero oggetto della religione, riducendola ad un semplice prodotto soggettivo del sentimento umano. Codesti scrittori hanno attribuito assai spesso le origini della religione non a ciò che di più elevato si trova nella natura umana, ma a ciò che nella stessa vi ha di più basso. L'ultima risorsa è stata ritrovata nei bisogni sensibili, nella paura e nel terrore, nell' ignoranza e nella debolezza, nel timore vile del soprannatu-

rale, cose tutte, queste, che costituiscono altrettante caratteristiche delle razze barbare.

Ma, innanzi tutto, non bisogna dimenticare che molta parte di ciò che è stato attribuito alla religione, non le è stato attribuito che a torto. Nella « storia naturale della religione » si sono inclusi molti fatti, e sono stati addotti per dimostrare le « origini del sentimento religioso, » che in realtà non hanno co la religione nulla a che vedere. Così, come già si è detto, i fenomeni della vita selvaggia non hanno a che vedere colle origini della religione più di quello che abbiano a che vedere colle origini della scienza, della filosofia o dell'arte. Ma anche se la religione si definisse in modo da farle abbracciare tutti questi fenomeni, si dovrebbe por mente che, in questo come in tanti altri casi, il valore reale di una cosa si trova ad esser determinato, non dalla sua origine empirica o dagli accidenti della sua storia esterna, ma dalla natura che le è propria. Il criterio che ci deve servire di guida per giudicare di ciò che si è sviluppato dal meno al più è, non come sia sorto, ma *che cosa sia* — non quali condizioni esterne abbiano contribuito al suo sorgere ed al suo progredire, ma che cosa sia realmente divenuto. La ragione ed il pensiero nell'uomo sono ciò che sono, anche quando rimanesse provato che la natura razionale è emersa poco alla volta dalla natura animale; nè lo spirito ossia l' intelligenza nell'uomo cessa di esser ciò che è, tanto se noi lo pensiamo come proveniente dal nulla, ossia uscito

« dalla polvere della terra », quanto se lo consideriamo come frutto di uno sviluppo verificatosi per mezzo di transizioni infinitesimali da un antropoide scimmiesco. Così pure, non è col rivolgerci indietro alle origini della scienza o della filosofia, che possiamo stabilire quale sia il loro valore nella scala dei valori umani. Può darsi che si riesca a dimostrare che l'astronomia non è altro che uno sviluppo dell'astrologia, che la chimica moderna deriva in molta parte dall'alchimia ; ma il valore che è proprio dell'una e dell'altra di queste scienze non rimane punto screditato per il fatto che la loro storia contempla un'epoca in cui gli uomini prestavano fede alle influenze dei pianeti, o consumavano il loro fosforo cerebrale e i loro arnesi nel cambiar natura ai metalli e nel ricercare la pietra filosofale. Similmente, il carattere essenziale ed il valore della religione, l' idea di Dio che si trova rivelata nel cristianesimo, la purezza e l'elevazione della sua dottrina morale, le esaltate speranze e le aspirazioni che esso nutre in noi, rimangono sempre le stesse anche se potessimo dimostrare che, storicamente parlando, ciò che passa sotto il nome di religione del sentimento, si può scoprire che ha origini assai più ignobili di quelle che crediamo siano state veramente le sue origini. Il fondamento reale di una umiliazione non ista nel feticismo dal quale si è detto che è venuta a scaturire la religione, oppure nelle fanciullesche superstizioni o nelle irragionevoli osservanze, che costituiscono la parte accidentale della sua storia,

ma piuttosto nell'elemento del feticismo e nell'assoluta deficienza di ragione che il più delle volte vi va annessa, nella mistura di elemento magico volgare, che ancor oggi deforma il suo culto, e negli strascichi di dogmi irrazionali e destituiti di qualunque significato che ancor oggi ne corrompono la fede.

Quegli scrittori i quali pensano di spiegare, o meglio di non spiegare la religione col retrocedere fino alle sue supposte origini empiriche — che, secondo essi, starebbero a provare, per esempio, in forza della prova storica, che la religione, in ultima analisi, è il prodotto del timore, della dipendenza abbietta, o simili altri sentimenti — tralasciano la distinzione essenziale che passa tra le origini prime di una cosa ed il suo principio essenziale, ossia la sua origine nel campo del pensiero. In ogni esistenza organica, l'« origine » è fornita di un doppio significato. Può stare ad indicare il principio nel tempo, il fatto immediato e fenomenico delle origini ossia della nascita; e può anche significare il principio ideale, la concezione, il concetto essenziale che si trova praticamente espresso in quella forma fenomenica. Tuttavia, le vere origini di una data cosa non bisogna ricercarle nel primo significato, ma nell'ultimo, e cioè nella causa ultima o finale. Le origini di un pezzo di un congegno meccanico oppure di un'opera d'arte, bisogna rintracciarle nel primo colpo di scalpello, o nelle prime linee che il pennello va tracciando sul canavaccio. Ma l'origine vera e reale

è antecedente a tutto questo ; essa sta nell' idea ossia nel concetto del tutto, nell' ideale creativo dell'opera perfetta, che determina i suoi inizii esterni, e regola tutto il suo susseguente progresso. La vera origine della pianta non istà nelle prime irrequietudini dell'attività vitale e nemmeno nell'azione intermedia del seme o germe ; si è ciò che domina e determina le origini esterne fenomeniche, vale a dire, l' idea essenziale, ossia il principio della cosa, in ragione del quale questa particella di materia agisce in modo diverso da tutte le altre particelle — la potenzialità in forza della quale un pezzo di materia si sviluppa in frumento od in avena, un altro in frutta o fiori, un terzo in quercia od in olmo. In tutti questi casi, esiste un senso nel quale il termine è il principio reale ; e se in tutto noi dovessimo ricercare le origini della cosa, noi dovremmo rintracciarla non nel principio di fatto, ma nel risultato finale — in quello sviluppo perfetto verso il quale, per tutto il suo corso, tende, e che dominava tacitamente le sue origini e le epoche successive della sua storia esterna. Similmente, qualunque sia la forma dell'esperienza umana dalla quale noi datiamo le origini storiche della religione, non è in essa che dobbiamo ricercare per poter trovare le vere origini e la spiegazione della stessa. Quando i teorici naturalisti retrocedono per rovistare le più antiche tradizioni delle razze primitive, nella speranza che buttino luce su taluni fatti oscuri — come sarebbe l'attribuire delle misteriose virtù ad oggetti materiali,

od i rozzi tentativi di propiziarsi con sacrifizii talune invisibili potenze — additan do trionfalmente in questi e simili altri fenomeni la vera origine, le fonti sorelle di tutte le religioni, la loro scoperta non è se non una scoperta immaginaria. In religione non è al principio ma alla fine che dobbiamo guardare se vogliamo avere la vera origine e la vera spiegazione della sua storia. I più antichi fenomeni religiosi possono benissimo contenere la promessa e la potenzialità del futuro religioso del mondo; ma ciò avviene semplicemente perchè, e fino ad un certo punto, la potenza di una religione più elevata e più perfetta lavora già in esse, formandole per sè stessa, e dimostrando in tal modo di essere la loro vera fonte e la loro vera origine.

Per ultimo, nell' idea di uno sviluppo organico non c'è nulla che deroghi, qualora venga presa rettamente, ai diritti che ha il cristianesimo ad essere una religione di origine divina e soprannaturale. Nulla importa all'apologista del cristianesimo il distinguerlo, il separarlo da ogni connessione col pensiero religioso e la cultura religiosa delle epoche precedenti il cristianesimo. Non è se non una pietà molto gretta e punto riflessiva quella che tiene poco conto di quelle anticipazioni o presentimenti di verità cristiane che si devono ritrovare nelle religioni più antiche, o che ritiene che il riconoscere un qualche elemento veramente spirituale in quelle religioni equivalga ad oscurare i diritti del cristianesimo ad esser considerato come una rivelazione piovuta dal

cielo. Non dobbiamo tributare alcun omaggio reale al soprannaturale col separarlo il più che sia possibile dall'elemento naturale od umano ; non facciamo altro che rendere un tributo spurio al divino autore della rivelazione, quando supponiamo che tutto ciò che, per il volgere di tanti secoli, gli uomini hanno creduto di Lui non fosse che errore e falsità, e che le idee religiose del passato dovessero esser messe completamente a nuovo nello spirito dell'uomo, ac ciocchè un nuovo messaggio piovuto dal cielo potesse venir scritto in esso col dito di Dio. In quella vece, il cristianesimo trova la prova sua più elevata nella corrispondenza che le sue verità riescono a risvegliare nell' intelligenza spirituale ; se la sua potenza divina si addimostra, sopra tutto, in questo, che esso ha rimodellata la vita spirituale del mondo, non in modo meccanico e quasi agendo come agirebbe una forza esterna, ma mediante una trasfusione interna delle sue idee e dei suoi principii in tutte le scaturigini del pensiero e dell'azione umana; allora è impossibile che il cristianesimo siasi trovato fuori di ogni relazione essenziale colla coscienza spirituale del mondo e colla disciplina di epoche che hanno fatto sì che quella coscienza divenisse ciò che è. Così pure è naturale che l'apologista cristiano dei nostri giorni trovi l'argomento suo più forte in favore dell'origine divina del cristianisimo nel fatto che esso abrogava i bisogni e le brame inconscie del paganesimo. » Qui, uno dei metodi di pensiero apologetico universalmente ammessi, consiste nel rintracciare le

anticipazioni della dottrina cristiana nelle religioni pre-cristiane, e nel riscontrare delle tracce di verità negli adombramenti di idee morali e spirituali che, frammiste a molti errori ed a molte superstizioni, si possono scoprire nei libri sacri dell'India, della Cina e della Persia, ed in generale, nei concetti religiosi, nei riti religiosi, nelle osservanze e nelle istituzioni religiose del mondo pagano. Ci sono degli scrittori di prim'ordine che, a questo proposito, dimostrano con molta forza di argomenti, che l'errore puro, che non abbia mescolata alcuna verità, si trova nell'impossibilità di esercitare alcuna influenza sullo spirito dell'uomo, che le religioni che non contengano altro che falsità o che facciano appello solamente alle tendenze più basse della natura umana non sarebbero state provviste di nessuna vitalità; e perciò che ciò a cui le grandi religioni dell'antichità vanno debitrici della loro grande diffusione e dei loro successi duraturi sono stati gli elementi di verità che in esse si trovavano. A quella guisa che anche la moneta falsa, per diventare moneta corrente, deve avere qualche rassomiglianza con quella che è di conio genuino o qualche mistura di buon metallo, così nelle religioni che si sono diffuse in lungo ed in largo ed hanno tenuto per secoli il loro posto nella credenza del mondo, dobbiamo esser in grado di scoprire, quale segreto della loro potenza, qualche elemento che le stesse devono aver comune con quella che consideriamo come la vera religione. Inoltre, tutti gli apologisti cristiani riconoscono nel

giudaismo il precursore e la profezia della verità cristiana, e dalle relazioni storiche o storiche connessioni che passano tra le due religioni traggono il loro più forte argomento per dimostrare l'origine divina del cristianesimo. Ma l'argomento non ne verrebbe a soffrire, anzi ne verrebbe a guadagnare in forza, qualora si potesse dimostrare che il pensiero e la vita più elevata, non solamente di una nazione isolata, e senza significato esterno alcuno, ma anche di tutte le razze e di tutte le nazioni del mondo antico, costituisce una preparazione del cristianesimo, che tutto quanto l'ordine della storia umana nelle epoche precristiane pone capo a Cristo, e che Egli fu, in questo senso, « il desiderio di tutte le nazioni ».

Lo stesso argomento si trova qualche volta presentato, sotto una forma al quanto modificata, da quegli scrittori che trovano una prova dell'origine divina del cristianesimo nel fatto che Cristo comparve « quando fu giunta la pienezza dei tempi. » Si ritiene che si possa scorgere un disegno divino nella scelta del periodo di tempo nel quale venne concessa al mondo la rivelazione cristiana. Si verificava allora una notevole coincidenza di circostanze eccezionalmente favorevoli all'ammissione e ad una rapida diffusione della nuova religione ; fra tutte queste condizioni o circostanze si annette una importanza speciale al fatto che le nazioni del mondo allora si eran tutte unite sotto il dominio universale di Roma, e che le facilità presentate da una politica esterna,

universale, all' introduzione di una religione universale si erano aumentate di mille doppi per la diffusione generale della lingua e della cultura greca. Dobbiamo riconoscerlo, il principio sul quale sono basati questi argomenti è qualche cosa di superficiale. Non è un' idea molto elevata della provvidenza quella che la rappresenta come tutta affaccendata a provvedere facilità di viaggio e di una rapida e sicura intercomunicazione per i messaggeri del vangelo. Comunque sia, se da una tale disposizione di cose esterne se ne deve dedurre uno intervento divino, considerando tale disposizione come una preparazione per il cristianesimo, non è certo una veduta meno di questa riverente dell'oggetto che ci induce a tracciar una preparazione profonda, assai più profonda, anzi, nei movimenti dello spirito degli uomini, nella convergenza di molteplici tendenze spirituali, e nella disciplina graduale della coscienza umana al ricevimento della religione universale. Se le facilità esterne di comunicazione stanno a denotare un divino intervento, questo intervento si rende forse meno evidente quando noi scorgiamo nella modellazione degli spiriti degli uomini, nella esperienza religiosa progressiva del genere umano, nella formazione graduale delle loro idee e nel risvegliarsi e nello sviluppo delle loro aspirazioni, un modo divinamente preparato per rendere accessibili i maestri del cristianesimo allo spirito del mondo che viveva nell'attesa?

Quella classe di scrittori ai quali ho or ora accennato, non ignora le condizioni che sono proprie

di un carattere un poco meno esterno, nella preparazione provvidenziale del mondo per il cristianesimo. Il tempo, essi dicono, era propizio al cristianesimo anche sotto questo riguardo, che le vecchie religioni erano divenute antiquate, ed il genere umano spasimava per qualche cosa di meglio. Tutte codeste religioni avevano abortito nei tentativi da esse fatti per risolvere il problema dei bisogni spirituali dell'uomo, e così avevano gettato della luce sul vero modo con cui si poteva risolvere tale problema, soluzione che stava per annunziarsi. C'era stato un tempo in cui le varie mitologie pagane erano veramente l'espressione di una credenza reale, erano qualche cosa di istintivo colla vitalità ed il calore di convinzioni spirituali genuine, quantunque erronee. Ma lo spirito dell'uomo le aveva sorpassate. La vita spirituale ed intellettuale del mondo civile si era ormai allontanata dalle religioni popolari, e tutta la sua vitalità ormai si dispiegava non più nella sfera della religione, ma in quella della filosofia. Anche fra le masse incolte, il culto dei vecchi dei era degenerato in una forma superstiziosa dalla quale la vita era fuggita. Solamente fra il popolo ebreo aveva sopravvissuto una appassionata devozione per quell'antica fede che, tanto nella sua origine quanto nel suo contenuto, oltrepassava di gran lunga tutte le più elevate religioni del paganesimo; ma anche la religione degli Ebrei era affetta da quella cancrena universale che era andata ad inquinare tutta quanta la vita spirituale dell'uomo. Di tutto il suo

elevato monoteismo rimaneva poco più della scorza esterna di un ceremoniale minuto e formalistico, nel quale quel monoteismo era andato ad inquadrarsi; la sua opposizione essenziale colle credenze del mondo pagano sopravviveva solamente sotto forma di un fiero e fanatico esclusivismo, nutrito delle vane speranze di conquista e di dominio nazionale. Motivo per cui, si dice, il cristianesimo fece la sua apparizione precisamente nel momento in cui le vecchie religioni erano in perfetta decadenza, ed il teatro era pronto perchè la nuova fede vi facesse la sua entrata.

Ma è necessaria ben poca riflessione per vedere che in questa rappresentazione della relazione che passa tra il cristianesimo e le religioni pre-cristiane c'è tutt'al più solo una mezza verità. Si tratta di un concetto dell'ordine divino del mondo altrettanto basso quanto irriverente, che considera l'esperienza religiosa delle epoche pre-cristiane solamente alla luce di un esperimento abortivo, e rappresenta le innumerevoli generazioni della razza umana come se fossero state utilizzate dalla provvidenza solamente per provare la natura, incapacità ed inettitudine spirituale dell'uomo. Un metodo meno barbaro avrebbe potuto certamente bastare per dimostrare che l'uomo, abbandonato a sè stesso, non poteva far altro che andare errato fino a che un *deus ex machina* fosse venuto a metterlo sul retto cammino. Di più, la preparazione negativa che è quella che rimane affermata da questo argomento, non si può concepire

come qualche cosa di semplicemente negativo. La semplice negazione del vecchio implica una implicita affermazione del nuovo elemento che era destinato a soppiantarlo. Quando i primi cieli e la prima terra, son « pronti per scomparire », ciò può avvenire solamente perchè c'è già pronto dinanzi allo spirito degli uomini, per lo meno, una visione di « nuovi cieli e di una nuova terra dove dominerà la giustizia ». Le forme e le istituzioni nelle quali la vita spirituale dell'uomo si era rinchiusa non devono mai morire semplicemente per esaurimento. Se rivelano dei segni di dissoluzione, ciò avviene perchè il pensiero e la vita che esse incarnavano ha incominciato a sorpassarle, e presagiscono già con con una certa qual coscienza profetica propria della loro natura, qualche cosa di più elevato che si trova a portata di mano. Le istituzioni in decadenza e morenti hanno esse stesse educato lo spirito dell'uomo perchè possa scoprire la loro imperfezione. È il nuovo vino che ha rotte le vecchie botti. Così la decadenza delle vecchie religioni non era un semplice processo di negazione ma qualche cosa di positivo e di nascosto, una energia implicita di una verità più elevata che doveva ancora manifestarsi. Lo scettismo triste che ha pervaso lo spirito degli uomini ed ha fatto sì che le vecchie credenze lasciasser di possedere i cuori, era già, fino ad un certo punto, l'inconscia espressione di quella fede più elevata, ma non ancora sbocciata, per la quale quelle vecchie credenze l'avevano preparato, ed una

prova della loro organica relazione colla stessa. Per un altro verso, sostituendo le antiche religioni, la nuova religione provava di aver con esse delle relazioni. Distruggendole, dimostrava di averle comprese — dimostrava che la sua propria profondità soddisfaceva ai bisogni spirituali che quelle religioni avevano creati, e riproduceva in una forma più elevata tutti quegli elementi di verità che in esse avevano trovata la loro espressione imperfetta.

Tuttavia, ciò di cui noi ora dobbiamo particolarmente discorrere è questo, che l'idea di uno sviluppo organico non si trova in alcun modo in contraddizione con i diritti del cristianesimo ad esser considerato come una religione di origine soprannaturale e divina. Ci sarebbe qualche ragione per cui il sentimento cristiano dovesse rifuggire da quest'idea, qualora la stessa lasciasse supporre che il cristianesimo non fosse altro che una combinazione di elementi preesistenti, oppure che la sua originalità consistesse semplicemente nella riproduzione, in forma collettiva, delle idee contenute nelle religioni e nei sistemi filosofici e morali del mondo antico. Allora per comunicare al mondo delle verità delle quali gli spiriti suoi più elevati erano già in possesso, non ci sarebbe stato affatto bisogno di una rivelazione divina; e coloro che considerano il cristianesimo come una divina rivelazione, si allarmerebbero assai naturalmente di una teoria che pare rappresenti la dottrina di Cristo e dei suoi apostoli se non come un plagio tratto da altre fonti, per lo meno come

lo sviluppo naturale del pensiero pagano e giudaico.

Ma una tale idea delle origini del cristianesimo non è più improbabile di quello che si trovi in contraddizione con l'idea stessa di sviluppo organico. Qualunque sia il modo con cui concepiamo la rivelazione fatta alla coscienza dell'uomo dell'elemento nuovo ed originale contenuto nel cristianesimo, il principio di sviluppo, ben lungi dall'escludere un tale elemento, senza di esso si può dire senza tema di errare, che non avrebbe alcun significato. Esso si trova in perfetta contraddizione col concetto che una dottrina qual'è la dottrina cristiana sia semplicemente un composto di ingredienti greci, orientali, e giudaici. Qualunque siano le condizioni che hanno presieduto alle sue origini esterne, l'apparizione del cristianesimo nel mondo implica un nuovo movimento spirituale, che, quantunque non lo distrugga del tutto, pure trascende tutti i risultati della storia passata. Applicare l'idea di sviluppo alla storia umana non equivale affatto a trovare nel vecchio la causa meccanica od efficace del nuovo. Conciossiachè, in uno sviluppo organico il nuovo, quantunque presupponga il vecchio, implica l'introduzione di un elemento perfettamente originale, che non si riscontra nel vecchio. Donde ne deriva che a noi non è affatto lecito pensare che il cristianesimo venisse elaborato dalle religioni e dalle filosofie pre-cristiane, più di quello che la vita abbia potuto elaborarsi e scaturire dalla materia inorganica. Applicare questo

principio alla religione equivale ad asserire una relazione tra il cristianesimo e gli stadî più antichi della storia spirituale dell'uomo; infatti, a meno che noi supponiamo che la razza umana sia stata annichilata ed una nuova razza, senza alcuna connessione o continuità colla prima, sia stata creata per essere ricettacolo della nuova religione, — se non facciamo qualche mostruosa supposizione di questo genere, dobbiamo pensare che il cristianesimo si trovasse essenzialmente in relazione col corso antecedente della vita spirituale dell'uomo, e vi si trovasse in relazione in quel modo che è proprio della vita spirituale, in forza della sua stessa natura. Ma la connessione che passa tra il cristianesimo ed il passato, connessione che noi qui ammettiamo, è una connessione che implica nel medesimo tempo l'annullamento o la trasmutazione del passato mediante una nuova forza spirituale creatrice. L'asserirlo, perciò, equivale a ritenere che il cristianesimo nè pigliasse a prestito nè riproducesse i concetti imperfetti che di Dio si avevano, qualunque potessero essere — panteistici, dualistici, antropomorfici, monoteistici — concetti nei quali le aspirazioni religiose del vecchio mondo si trovavano incarnate. Alla luce proiettata da questa idea, noi siamo in grado di comprendere quelle vecchie nozioni che allora erano ritenute, sotto l'influenza trasformatrice del cristianesimo, qualunque fosse l'elemento di verità in esse contenuto, mentre quelle che erano arbitratrie e false venivano a cadere e morivano. Se, a mo' d'esempio, la vecchia

idea panteistica, secondo la quale le cose che si vedono sono temporali, e che al di là delle ombre fuggevoli e delle rassomiglianze delle cose esiste una sostanza duratura, una realtà che « non va soggetta a variazioni, o ad ombre », se questa idea potè rivivere anche in seno all'idea cristiana, in seno alla coscienza cristiana, pure, il nuovo panteismo, in ciò ben dissimile dal vecchio, non sopprimeva, anzi elicitava e metteva in miglior mostra la libertà e la vita morale dell'uomo. Se si dice: « il mondo passa e con esso le sue pompe », si dice pure: « colui che fa la volontà di Dio permane in eterno ». Se l'antagonismo tra il bene ed il male che fornisce un sificato al dualismo, sopravvive nell'idea cristiana del mondo, però il nuovo dualismo, in ciò ben dissimile da quello della vecchia religione, è conforme non solo alla credenza, non solo al trionfo ultimo, ma anche alla sola ed assoluta realtà del bene. Se si afferma che « il peccato ha fatta la sua entrata nel mondo, e col peccato la morte », si dichiara pure « che tutte le cose sono di Dio », che « tutte le cose riescono in bene per colui che ama Dio », e che deve venire un tempo in cui « Dio si troverà tutto in tutte le cose ». Se il cristianesimo reclama per sè stesso quell'idea che le religioni antropomorfiche non avevano fatto altro che adombrare e prevedere, — cioè che l'uomo è l'immagine di Dio, e che è capace di innalzarsi fino a godere della compagnia di Dio e d'esser fatto « partecipe della di-

vina natura », pure, in contraddizione colle vecchie religioni, esso innalza l'umano senza limitare affatto od abbassare il divino, e scorge in tutti i beni di questa terra un riflesso della natura di Dio senza però fare della natura di Dio un riflesso della debolezza e dell'imperfezione che è propria dell'uomo.

Per ultimo, se il cristianesimo contiene, in comune colle religioni monoteistiche, l'idea di un Dio innalzato nell'assolutezza dell'esser suo, al di sopra di questo basso mondo, senza esser per nulla affetta da limiti di nessun genere, incapace di aver nulla a che vedere colle imperfezioni di questo mondo, pure ci pone in grado nel medesimo tempo di pensare Dio, non semplicemente come una Potenza ed una Volontà onnipotente che si trova al di sopra di noi, ma anche come amore infinito che si trova dentro di noi. Nella più elevata purezza dei nostri pensieri e nella più elevata santità delle nostre azioni vede Dio stesso, « il quale opera in noi la volontà e la fa agire a piacer suo ». Ci dice che i nostri corpi sono « tempio dello Spirito Santo » ; e ci pone dinanzi gli occhi una vita umana che è la più elevata rivelazione della natura stessa e della vita di Dio. In tal modo, qualunque siano gli elementi di verità che erano contenuti nelle vecchie religioni, qualunque siano per essere i raggi sparsi e spezzati di luce che dalle stesse emanavano, il cristianesimo assunse in se stesso, tutto spiegando e tutto armonizzando,

in forza di una divina alchimia che tutto trasmuta, pur trascendendo in modo incommensurabile tutte le cose « raccogliendo insieme in una sola cosa tutte le cose che si trovano in cielo e quelle che si trovano sulla terra », nella rivelazione da esso posseduta « del mistero nascosto a tutti i tempi », la rivelazione di Uno che è al tempo stesso il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo; sopra tutto, attraverso a tutto, ed in tutto.

FINE.

INDICE

CAP. I..... A mo d'introduzione . . . . . Pag. 1

» II... Esame delle obbiezioni alla considerazione scientifica della religione. La relatività della conoscenza umana 9

» III.. Continuazione dell'argomento precedente; carattere immediato od intuitivo della conoscenza religiosa 42

» IV.. Continua l'argomento precedente: La conoscenza religiosa fornita in una rivelazione positiva 72

» V... Necessità della religione 91

» VI.. Prove dell'esistenza di Dio 155

» VII. La coscienza religiosa 189

» VIII. Inadeguatezza della conoscenza religiosa nella forma ordinaria o non scientifica . . . 221

» IX.. Passaggio all'idea speculativa di religione . 255

» X.... La vita religiosa; Relazione tra la morale e la religione 308

» XI.. Relazione tra la filosofia e la storia della religione 359

81064

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

147628/64